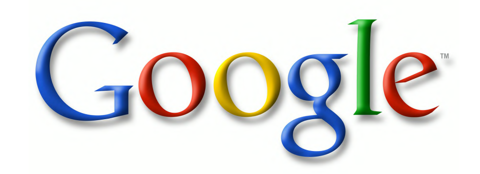
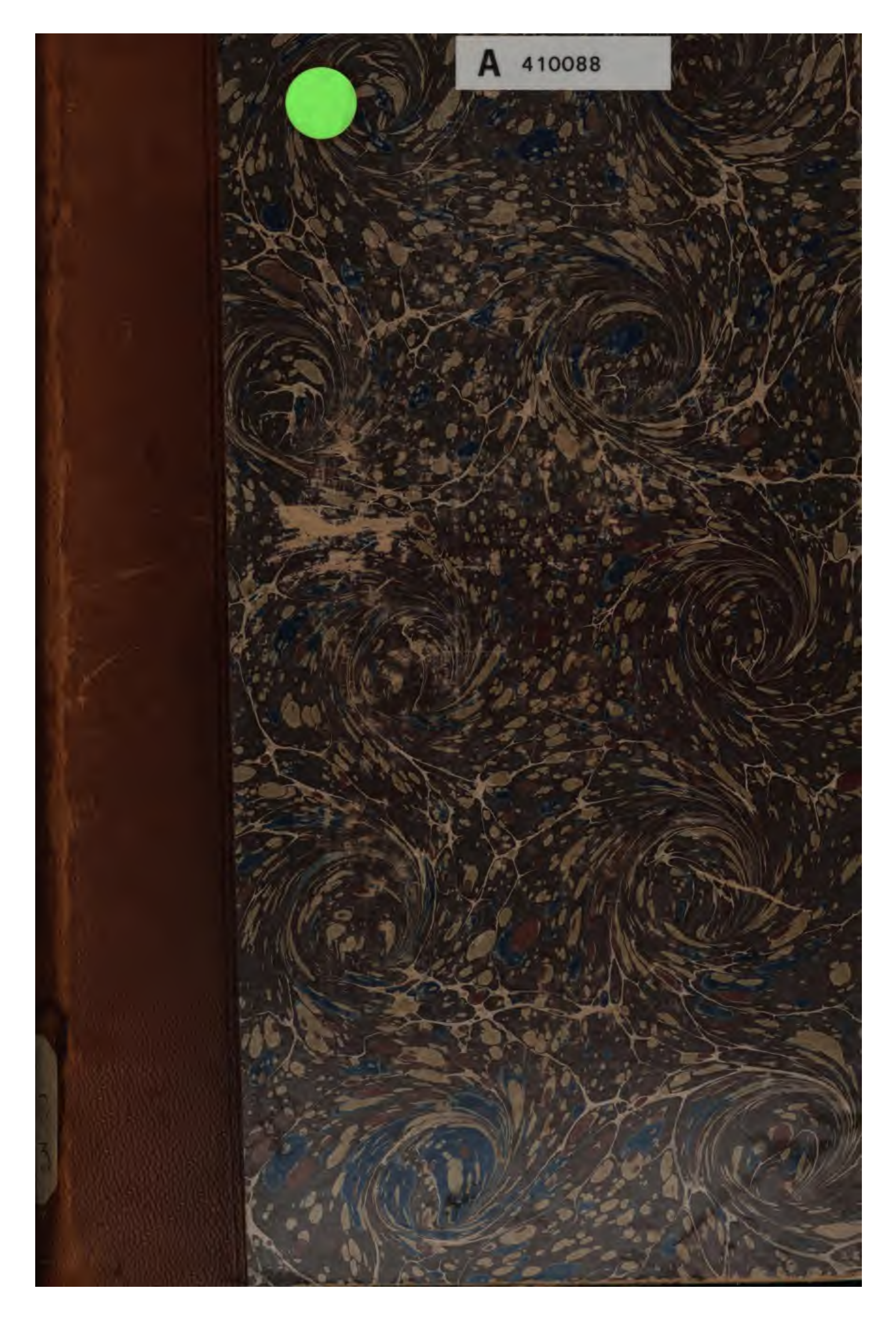
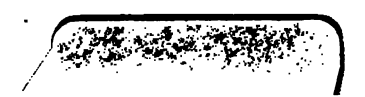








Vorlesungen

über

Pantheismus und Theismus

von

Dr. Georg Weißenborn,
ordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Marburg.



Marburg.
N. G. Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.
1859.



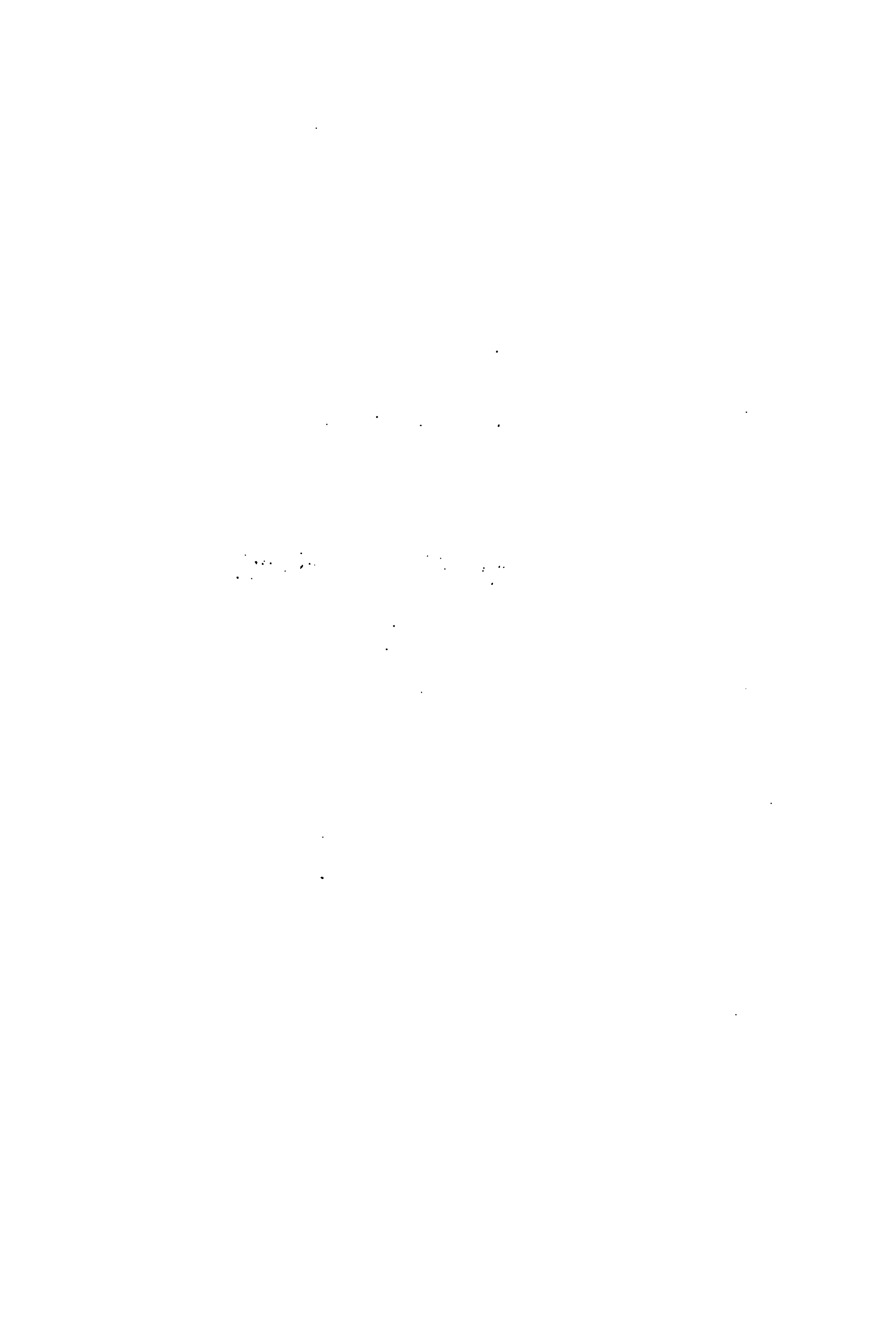
Seinem theuren Vater,

dem

Pastor emerit. Carl Weißenborn,

in ewig dankbarer Liebe

gewidmet.



Vorwort.

Ich übergebe mein Buch dem wissenschaftlichen Publikum mit dem Bewußtsein, daß der Gegenstand, den es behandelt, ein durchaus zeitgemäßer und darum hochwichtiger sei. Die Frage, ob Pantheismus? ob Theismus? ist die allgemeinste und zugleich tiefste, welche die Gegenwart dem denkenden Bewußtsein zur Beantwortung vorlegt. Namentlich aber ist sie die Frage, von deren Beantwortung es abhängt, ob für die Philosophie überhaupt noch eine neue Aera beginnen werde oder ob sie bereits factisch ihre Vollendung und ihr Ende erreicht habe. Denn ist der Pantheismus das System der absoluten Wahrheit, so kann, da dieser sich erschöpft hat, von einer weiteren, das Princip noch ergänzenden Entwickelung der Philosophie nicht mehr die Rede sein.

Ich habe meinem Buche den Titel: „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus" gegeben. Dies, ohne daß ich den Stoff desselben in bestimmte Vorlesungen vertheilt habe, aus dem einzigen und alleinigen Grunde, weil es ursprünglich aus Vorlesungen, nämlich aus zweimal an hiesiger Universität gehaltenen Vorlesungen, entstanden ist und an diese in seiner Diction noch in vielfacher Beziehung erinnert.

Im Uebrigen wüßte ich dem Publikum im Voraus nichts Weiteres als nur noch die Versicherung auszusprechen, daß, so groß meine Feindschaft gegen den Pantheismus, als Objekt, ebenso groß zugleich meine Toleranz gegen die Subjekte ist, welche in der Gegenwart als seine gefeierten Träger und Vertreter gelten. Ich habe mit voller Absicht, um nicht den Vorwurf eines Denuncianten auf mich zu laden, kaum einen einzigen unter den noch lebenden Männern erwähnt, von welchen der Pantheismus als System aufgebaut und wissenschaftlich vertheidigt ist.

Wolle der Herr aller Herren, vor dem sich demuthsvoll, aber freudig, meine Kniee beugen, auch mein geringes, nur zu seiner Ehre bestimmtes Werk mit seinem Segen begleiten!

Marburg, im März 1859.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.



Einleitung.

Mit den Worten des Pantheismus und Theismus ist derjenige Gegensatz ausgedrückt, welcher unter allen Gegensätzen, die sich durch das Bewußtsein der Gegenwart hindurchziehen, unzweifelhaft der umfassendste und tiefste ist. Dieser aber ist er deswegen, weil alle übrigen Gegensätze theils nur solche Bestimmtheiten sind, die der einen oder Andern seiner Seiten angehören, d. h. in den Grenzen der einen oder der andern ihre Wirklichkeit haben, theils solche Bestimmtheiten, in denen sich der in jenen Worten ausgedrückte Gegensatz nur seine konkretere Besonderung und seine weiteren Consequenzen gegeben. In den Worten des Pantheismus und Theismus liegt nämlich mehr, als ein Gegensatz, welcher nur die Anschauungsweise von Gott betrifft; es liegen darin wesentlich auch ganz verschiedene Anschauungsweisen von der Welt, insonderheit vom Wesen und von der Bestimmung des Menschen, namentlich auch ganz entgegengesetzte Anschauungsweisen von allen wesentlichen Gemeinschaften, die innerhalb der menschlichen Welt zur Erscheinung kommen und zwar ganz besonders von

denjenigen Gemeinschaften, die wir mit den Worten des Staates und der Kirche bezeichnen. Und wie sollte dies auch anders sein können, da, wie die Welt im Allgemeinen durch Gott bedingt ist, so nothwendig auch jede andere und entgegengesetzte Anschauungsweise von Gott eine andere Weltbetrachtung zur Folge haben muß. — Aber abgesehen davon, daß der mit den Worten des Pantheismus und Theismus ausgedrückte Gegensatz der umfassendste und tiefste unseres gegenwärtigen Bewußtseins ist, läßt sich von ihm mit voller Gewißheit behaupten, daß er in der Gegenwart eine Intensität und Macht erlangt habe, wie er in keiner früheren Zeit gehabt hat. Der Grund dieser Erscheinung liegt theils darin, daß der Pantheismus der Gegenwart diejenige Vollendung gefunden, deren er überhaupt nur fähig zu sein scheint, eine solche Vollendung, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann, theils darin, daß auch der Theismus angefangen hat, sich mehr und mehr von den Einseitigkeiten und Unwahrheiten zu reinigen, mit welchen wir manche seiner früheren Gestalten behaftet sehen, und sich dagegen zu demjenigen Begriffe von sich selbst zu erheben, welcher einer einseitigkeitslosen Vollendung mindestens sehr nahe kommt. Pantheismus und Theismus stehen sich also in der Gegenwart als zwei Gegner gegenüber, von denen jeder, nachdem er die Mängel und Blößen seiner Vergangenheit gedeckt, wohlgerüstet und mit dem andern zum Kampfe auf Leben und Tod bereit und entschlossen ist.

Abgesehen aber von dieser unterscheidenden Tiefe und Intensität gehört der Gegensatz und Kampf zwischen Pantheismus und Theismus schon einer fernen Vergangenheit an und in eine noch fernere Vergangenheit fällt das Entstehen dieser beiden entgegengesetzten Richtungen selbst. Die

Entstehung des Pantheismus und Theismus gehört nämlich nicht erst der nachchristlichen, sondern schon der vorchristlichen Zeit an, und zwar sind es in dieser letzteren zwei Gebiete gewesen, auf welchen sich beide Richtungen ihre Verwirklichung gegeben. Das eine derselben ist das Gebiet der vorchristlichen Religionen, das andere das der vorchristlichen Philosophie. Unter den vorchristlichen Religionen hat es eine gegeben und sie ist noch vorhanden, in welcher ein ganz entschieden theistischer Charakter ausgeprägt ist, und ebenso hat es unter ihnen eine andere, gleichfalls noch in der Gegenwart existirende, gegeben, die einen dominirend pantheistischen Charakter an sich trägt. Als die vorchristliche theistische Religion ist die jüdische Religion zu nennen, welche sich grade darin von allen übrigen Religionen des Orients unterscheidet und grade darin alle übrigen überragt, daß sie Gott als ein überweltliches und in seiner Ueberweltlichkeit persönliches Sein auffaßt. Alle übrigen Religionen dagegen lassen das göttliche Sein mit dem weltlichen und noch bestimmter mit dem natürlichen Sein zusammenfallen und zwar so, daß dies letztere bald ein einzelner Gegenstand der Natur ist, bald eine Vielheit von allgemeinen Kräften, welche in den einzelnen Dingen zur Erscheinung kommen, bald die allgemeine Einheit, welche sämmtlichen natürlichen Erscheinungen zu Grunde liegt. Als diejenige vorchristliche Religion aber, welche einen dominirend pantheistischen Charakter an sich trägt, ist die indische Bramareligion zu nennen, die das oberste göttliche Wesen, ächt pantheistisch, grade als diese letztgenannte, als die allen natürlichen Erscheinungen immanente und deren Wesen bildende Einheit auffaßt.

Was die vorchristliche Philosophie betrifft, so sind es in der griechischen Philosophie zuerst die Eleaten gewesen,

welche den Pantheismus in die Philosophie eingeführt und ihn hier durch philosophische Gründe gerechtfertigt haben. Aber so groß auch die Macht gewesen ist, mit der diese Philosophie negativ gegen den griechischen Volksglauben und positiv für diejenige philosophische Betrachtung gewirkt hat, die das Prinzip von Allem nicht mehr in sinnlicher Bestimmtheit, sondern in absolut übersinnlicher Allgemeinheit auffaßt, ist doch der philosophirende Geist durch die Macht der Idee getrieben worden, auch über sie hinauszugehen und diejenigen philosophischen Systeme, welche dies Hinausgehen in der wahrsten Weise vollzogen haben, sind grade diejenigen gewesen, welche in der griechischen Philosophie nicht nur zuerst, sondern auch zuhöchst den Standpunkt des Theismus ausgebildet und wissenschaftlich gerechtfertigt haben. Es sind dies die philosophischen Systeme des Plato und Aristoteles gewesen, welche beide einen selbstbewußten überweltlichen Gott zum höchsten und letzten Prinzipe und zugleich zum obersten Zwecke alles weltlichen Seins gemacht haben. Daß aber grade diese bedeutendsten unter allen griechischen Philosophen mit aller Entschiedenheit die alleinige Wahrheit des Theismus anerkannt und durch die Mittel der Dialektik energisch verfochten haben, gibt ein so günstiges Zeugniß für die Wahrheit des theistischen Standpunkts, daß dagegen die Anführung, der Pantheismus sei in den Systemen der griechischen Philosophen öfter und häufiger vertreten gewesen, als der Theismus, so gut wie Nichts sagen will. Da, wo es sich um die Frage nach der Wahrheit handelt, kann das Entscheidende nie sein, wie Viele, sondern Wer gesprochen hat. Die aber, welche hier gesprochen, sind solche, deren Zeugniß durch alle folgenden Jahrhunderte hindurch gewirkt hat und auch in der Gegenwart noch nicht verhallt ist.

Seit dem Erscheinen des Christenthums, worin der

Vorwort.

Ich übergebe mein Buch dem wissenschaftlichen Publikum mit dem Bewußtsein, daß der Gegenstand, den es behandelt, ein durchaus zeitgemäßer und darum hochwichtiger sei. Die Frage, ob Pantheismus? ob Theismus? ist die allgemeinste und zugleich tiefste, welche die Gegenwart dem denkenden Bewußtsein zur Beantwortung vorlegt. Namentlich aber ist sie die Frage, von deren Beantwortung es abhängt, ob für die Philosophie überhaupt noch eine neue Aera beginnen werde oder ob sie bereits factisch ihre Vollendung und ihr Ende erreicht habe. Denn ist der Pantheismus das System der absoluten Wahrheit, so kann, da dieser sich erschöpft hat, von einer weiteren, das Princip noch ergänzenden Entwickelung der Philosophie nicht mehr die Rede sein.

Ich habe meinem Buche den Titel: „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus" gegeben. Dies, ohne daß ich den Stoff desselben in bestimmte Vorlesungen vertheilt habe, aus dem einzigen und alleinigen Grunde, weil es ursprünglich aus Vorlesungen, nämlich aus zweimal an hiesiger Universität gehaltenen Vorlesungen, entstanden ist und an diese in seiner Diction noch in vielfacher Beziehung erinnert.

herausgekehrt, haben selbst da, wo sie nicht Einzelheiten der christlichen Religion, sondern den ganzen Inbegriff der Offenbarungsthatsachen dieser letzteren in Frage stellten, immer noch die Grundvoraussetzungen und die Grundpfeiler der christlichen Religion, namentlich, wie der alte Rationalismus, noch die Persönlichkeit Gottes anerkannt, wogegen der consequent ausgebildete Pantheismus mit allem Uebrigen auch diese stets zertrümmert hat. — Wir unterlassen es hier, alle die Männer namhaft zu machen, von welchen im Laufe der Jahrhunderte der Pantheismus in Mitten einer christlichen Welt eine wissenschaftliche Ausbildung erlangt hat; aber nicht unerwähnt wollen wir lassen, daß auch das Christenthum auf die Entwickelung des Pantheismus nicht ohne Einfluß geblieben, und daß es nur diesem Einflusse zuzuschreiben sei, daß sich der Pantheismus zu den höheren und höchsten Formen und Stufen seines Begriffs erhoben und sich namentlich in dem Hegel'schen Systeme diejenige Vollendung gegeben hat, welche nach seinem Begriffe überhaupt nur möglich zu sein scheint.

Wenn wir es nun in dem Folgenden unternehmen, die Richtungen des Pantheismus und Theismus einer philosophischen Betrachtung zu unterwerfen, so können wir über die einzig richtige Methode dieser Betrachtung keinen Augenblick zweifelhaft sein. Offenbar ist jede dieser Richtungen nur dann begriffen, wenn es gelungen ist, das Prinzip zu finden, aus welchem sich alle geschichtlichen Formen, welche diese Richtung im Laufe der Zeit gehabt hat, begreifen lassen. Dies Prinzip wird als der Begriff jeder Richtung an die Spitze der Betrachtung zu stellen sein, und es werden sodann, nachdem auf die innere Möglichkeit hingewiesen, daß dieser Begriff in verschiedenen Formen auftreten könne, weiter die einzelnen Formen nacheinander aus ihrem gemeinsamen

Prinzipe abzuleiten, in ihrer historischen Bestimmtheit zu fixiren und nach der eigenthümlichen Begründung, die sie sich geschichtlich selbst gegeben haben, aufzuführen sein. Da sich nun aber die einzelnen Formen, in welchen der Pantheismus und ebenso die, in welchen der Theismus aufgetreten ist, zu den Prinzipien beider Richtungen so verhalten, daß sie dieselben bald mehr, bald weniger einseitig, bald mehr, bald weniger umfassend zur Ausprägung gebracht haben, so wird sich hieraus für die wissenschaftliche Betrachtung aller einzelnen Formen das Gesetz ergeben, daß sie nur in einer solchen Reihenfolge aufgenommen werden dürfen, in welcher die jedesmal folgende Form die Bedeutung hat, eine höhere Entwicklungsstufe des Prinzips zu sein, als die frühere. Werden in dieser Weise, d. h. nach dieser aufsteigenden Methode, alle einzelnen Formen des Pantheismus wie auch des Theismus angeordnet, so muß einleuchten, daß dann in der Darstellung der einzelnen Formen wesentlich auch schon eine Kritik derselben mit liege, und zwar gerade eine solche Kritik, welche, wie jede wahre Kritik, den Charakter der Objektivität und Nothwendigkeit an sich trägt. Nur die höchste Stufe des Pantheismus und die höchste des Theismus scheinen hiernach die einzigen Formen zu sein, auf welche diese innere, objective Kritik keine Anwendung findet. Indessen wird dies nur bei der höchsten Stufe des Theismus der Fall sein, welche nach unserer Ueberzeugung die Bedeutung hat, nicht nur die umfassende und einseitigkeitslose Wahrheit aller früheren theistischen Stufen, sondern auch die einseitigkeitslose und umfassende Wahrheit überhaupt zu sein. Die höchste Stufe des Pantheismus dagegen wird ihre objective Kritik an dem Prinzipe des Theismus finden, welches sich als die höhere und zugleich absolute Wahrheit ergeben wird, auf welche die Widersprüche, Einseitigkeiten

und Mängel der letzten Stufe des Pantheismus hinweisen. Hiermit denn haben wir es schon hier offen ausgesprochen und bekannt, daß Pantheismus und Theismus sich nach unserer wissenschaftlichen Ueberzeugung als zwei Entwicklungsstufen verhalten, von denen jener die niedere und dieser die höhere, ja die absolute Stufe bezeichnet. Das, was beide Entwicklungsstufen mit einander gemein haben und was sich als Prinzip in ihnen verwirklicht, ist und kann nicht Anderes sein, als die Gottesidee. Wir sind also der bestimmten Ansicht, daß die pantheistische Gottesidee an der theistischen ihre volle und einseitigkeitslose Wahrheit habe.

Erste Abtheilung.

Der Pantheismus.

---

§. 1 Allgemeine Begriffsbestimmung des Pantheismus.

Der Pantheismus bezeichnet diejenige Anschauungsweise, nach welcher das πᾶν (Pan) die Gottheit ist. Unter diesem πᾶν ist nicht (was es lexikalisch allerdings bedeuten kann) jedes Ding, sondern vielmehr das Ganze der Dinge zu verstehen. Das Ganze der Dinge aber bedeutet nichts anderes als die Einheit der Dinge. Der Pantheismus lehrt also, daß die Einheit der Dinge als Einheit die Gottheit sei. Da nun zu den Dingen, deren Einheit die Gottheit ist, auch der menschliche Geist gehört, dieser aber nur in uneigentlicher Weise unter die Kategorie der Dinge subsumirt werden kann, so wird passender in die eben ausgesprochene Definition des Pantheismus statt des Begriffs des Dinges ein allgemeinerer Begriff aufzunehmen und demnach die Begriffsbestimmung des Pantheismus so zu geben sein, daß er diejenige Anschauungsweise bezeichnet, nach welcher die

Einheit der weltlichen Existenzen und zwar aller weltlichen Existenzen mit der Gottheit identificirt wird.

Aus dieser Definition des Pantheismus ergibt sich, welche Bewandniß es mit dem demselben oft gemachten Vorwurfe habe, daß er die Gottheit völlig mit der Welt zusammenfallen lasse. Da in dem Begriffe der Welt offenbar ein Zwiefaches liegt, nämlich einerseits die Vielheit der Dinge als Vielheit und andererseits die diese Vielheit umfassende und alle einzelnen Dinge mit einander verbindende Einheit, so ist zu sagen, daß der Pantheismus die Gottheit nicht mit der Welt überhaupt, sondern nur mit einer der in dieser liegenden Seiten identificire. Nur so weit nämlich die Welt Einheit ist, Einheit der vielen Existenzen, läßt sie der Pantheismus mit der Gottheit zusammenfallen; soweit sie dagegen eine räumlich und zeitlich auseinandergehende Vielheit der weltlichen Existenzen ist, schließt er sie auf das Bestimmteste von der Gottheit aus und läßt sie so die Welt in seinem Sinne bilden. Auch der Pantheismus also weiß sehr wohl zwischen Gott und Welt zu unterscheiden; aber die Welt bedeutet ihm dann nie etwas Anderes, als die Vielheit der weltlichen Existenzen als Vielheit, wogegen ihm die Gottheit nichts Anderes als die Einheit aller weltlichen Existenzen als Einheit ist.

§. 2 Eintheilung des Pantheismus.

Der Pantheismus ist geschichtlich nicht in Einer Form, sondern in einer Vielheit von Formen und Gestalten aufgetreten. Alle diese Formen stimmen darin zusammen, daß sie die Einheit der Welt als Einheit die Gottheit sein lassen; aber sie unterscheiden sich darin von einander, daß sie die Einheit der Welt in ganz verschiedener Weise auffassen. Auf

dieser verschiedenen Auffassungsweise des Begriffs der Einheit der Welt beruht letztlich alle Verschiedenheit, die unter den pantheistischen Systemen theils wirklich vorgekommen, theils überhaupt nur möglich ist.

Wird die Einheit aller weltlichen Existenzen als eine rein mechanische Einheit begriffen und in diesem Falle nur ein Dasein der sinnlichen oder natürlichen Existenzen behauptet, das Dasein der geistigen Existenzen dagegen völlig geleugnet, so ergibt sich diejenige Form des Pantheismus, die wir als den mechanischen oder materialistischen Pantheismus bezeichnen können.

Wird dagegen die Einheit aller weltlichen Existenzen so bestimmt, daß dieselbe als Einheit die Negation der weltlichen Vielheit d. h. eine von dieser Vielheit gänzlich abstrahirende und darüber erhabene Einheit ist, dabei aber ausdrücklich behauptet, daß die so gedachte Gottheit das einzig wesenvolle und dagegen die Welt das absolut wesenlose Sein sei, so ergibt sich diejenige Form des Pantheismus, welche wir als den abstrakt unitarischen Pantheismus bezeichnen können.

Die Einheit aller weltlichen Existenzen kann aber auch so gedacht werden, daß sie diese d. h. die weltliche Vielheit zwar nicht von sich ausschließt, dieselbe aber auch nicht als eine reale, sondern nur als eine dynamische oder als eine real-mögliche in sich begreift. Die Form des Pantheismus, die sich auf diese Weise ergibt, kann als der dynamische Pantheismus bezeichnet werden, welcher die dynamische Einheit d. h. den dynamischen Inbegriff aller weltlichen Existenzen für das Sein der Gottheit erklärt.

Die Einheit aller weltlichen Existenzen kann aber ferner auch so gedacht werden, daß sie die Bedeutung einer seelischen Einheit hat, in welchem Falle die Totalität der welt-

lichen Existenzen der große und allgemeine Organismus ist, dessen seelisches Lebensprinzip sie bildet. Der Pantheismus, welcher die Gottheit als diese seelische Einheit oder als allgemeine Weltseele bestimmt, kann im Unterschiede von den früheren Formen des Pantheismus als der psychische Pantheismus bezeichnet werden.

Wird weiter, im direkten Gegensatze gegen den materialistischen Pantheismus, behauptet, daß die einzigen weltlichen Existenzen nur die Ich oder die subjektiven Geister seien, also das Dasein einer dinglichen und natürlichen Außenwelt gänzlich geleugnet, und nun gelehrt, daß die Gottheit mit der Einheit der Ich oder der Geister zusammenfalle, diese Einheit aber wesentlich als eine nur durch die sittliche Idee und nur durch die sittliche Gemeinschaft zu Stande kommende, mithin nur als eine moralische aufgefaßt, so ergibt sich diejenige Form des Pantheismus, die wir als den moralischen oder ethischen Pantheismus bezeichnen können.

Wird endlich die Einheit aller weltlichen Existenzen so bestimmt, daß sie die Bedeutung des allgemeinen Wesens der weltlichen Existenzen hat und als dies allgemeine Wesen der weltlichen Existenzen, der natürlichen nicht minder als der geistigen, die Vernunft, näher die allgemeine Weltvernunft bestimmt, so resultirt dann die höchste und letzte Form des Pantheismus, die wir als den logischen Pantheismus bezeichnen können.

Aus der folgenden Darstellung, worin die eben aufgeführten Formen des Pantheismus in ihrer vollen systematischen Ausbreitung zur Sprache kommen werden, wird erhellen, daß alle diese Formen keine coordinirten Einseitigkeiten, sondern wesentlich solche Bestimmtheiten ausdrücken, die in einem Stufen- und Rangverhältnisse, mithin in einer logischen Aufeinanderfolge, zu einander stehen.

§. 3. Der mechanische oder materialistische Pantheismus.

1) Man ist gewohnt, Materialismus und Pantheismus einander entgegenzusetzen, und namentlich sind unter den Pantheisten viele, die sich auf das Bestimmteste von allem Materialismus losgesagt und diesen mit ernster Entschiedenheit bekämpft haben. Der Materialismus bildet indessen nur einen Gegensatz gegen gewisse Formen und Stufen des Pantheismus, nicht aber gegen den Pantheismus überhaupt. Es ist nämlich falsch, wenn man gesagt hat, daß der Materialismus jede Gottheit leugne und reiner Atheismus sei. Auch er behauptet das Dasein einer Gottheit, und der Begriff dieser Gottheit ist von der Art, daß er sich nur unter den allgemeinen pantheistischen Begriff von der Gottheit subsumiren läßt. Auch der Materialismus nämlich behauptet, daß die Einheit aller weltlichen Existenzen die Gottheit sei. Da er aber von keinen andern weltlichen Existenzen, als nur von den sinnlichen und materiellen weiß, die Einheit dieser aber nur als eine äußerliche und mechanische begriffen werden kann, so wird seine Definition von der Gottheit nur so lauten können, daß sie die Einheit oder das Ganze aller materiellen Dinge sei. Dies Ganze der materiellen Dinge als Ganzes wird von dem Materialismus auf das Bestimmteste von den einzelnen materiellen Gegenständen als einzelnen unterschieden. Wenn der einzelne Gegenstand von räumlicher Begrenztheit ist, so kommt dagegen dem Ganzen der Charakter der Unbegrenztheit und damit auch der Unendlichkeit zu; und wenn der einzelne Gegenstand ein zeitlich entstehender und vergehender ist, so erhält dagegen das Ganze das Prädikat der Ewigkeit und der Unvergänglichkeit; und wenn der einzelne Gegenstand, dieser Prädikate halber,

ein zufälliges und veränderliches Dasein ist, so kommen dagegen dem Ganzen die wesentlichen Prädikate der Nothwendigkeit und der Unveränderlichkeit zu. Alle diese dem Ganzen gegebenen Prädikate sind nun aber die eigenthümlichen und wesentlichen Prädikate der Gottheit, diejenigen Prädikate, wodurch sich diese auf das Bestimmteste von dem blos weltlichen und endlichen Dasein unterscheidet.

2) Wenn wir hiermit die Berechtigung nachgewiesen haben, den Materialismus unter den Gattungsbegriff des Pantheismus subsumiren zu dürfen, so wird es jetzt unsere nächste Aufgabe sein müssen, auf die Gründe hinzuweisen, durch welche sich der materialistische Pantheismus, und da dieser nur eine Seite des Materialismus überhaupt ist, durch welche sich dieser als die allein wahre Anschauungsweise zu rechtfertigen sucht. Der Materialismus nun sucht seine Berechtigung und alleinige Wahrheit ganz besonders dadurch zu beweisen, daß er auf die Schwierigkeiten und Widersprüche hinweist, in die man gerathen müsse, wenn man ein von dem materiellen Sein gänzlich verschiedenes, ein ideelles und geistiges Sein annimmt und behauptet. Gibt es nämlich ein solches ideelles und geistiges Sein, so folgt dann von selbst, daß das menschliche Dasein aus zwei sich völlig ausschließenden und entgegengesetzten Factoren bestehen müsse. Wenn aber dies der Fall ist, so muß von selbst die Frage entstehen, wie eine gegenseitige Einwirkung dieser beiden Factoren, eine Einwirkung des Geistes auf den Leib und umgekehrt dieses auf jenen möglich sei. Daß eine solche Einwirkung wirklich stattfinde, erfährt Jeder und kann Jeder in jedem Augenblicke erfahren. Jeder weiß, daß seine körperlichen Organe durch seinen bloßen Willen in Bewegung gesetzt und zu bestimmten Handlungen und Verrichtungen veranlaßt werden können, und ebenso weiß Jeder, daß alle

Stimmungen seines Körpers, die disharmonischen eben so sehr als die harmonischen, sich in seinen Geist reflectiren und in diesem bald freudige, bald trübe Stimmungen hervorbringen. Der Dualismus nun, d. h. diejenige Anschauungsweise, welche Geist und Natur, Denken und Sein als absolut entgegengesetzte Seiten auffaßt, hatte einräumen müssen, daß nach seinen Principien eine gegenseitige Einwirkung des Geistes und des Leibes auf einander ganz unmöglich sei. Das Factum aber, daß eine solche Einwirkung dennoch stattfinde, hatte er sich dadurch zu erklären versucht, daß er seine Zuflucht zu derjenigen Substanz nahm, die ihrem Wesen nach über den Gegensatz von Geist und Natur erhaben ist. Da diese Substanz keine andere, als Gott ist, so ist allein er es, der, als er den Geist und den Leib schuf, beide, wie zwei Uhren, so einrichtete, daß jede Stimmung und Bewegung der einen Seite in demselben Momente, wo sie Statt findet, sich zugleich in der andern Seite, ohne daß jene auf diese wirklich einwirkt, abspiegeln mußte. Um nun diesem Recursus auf Gott zu entgehen, der offenbar nur ein asylum ignorantiae und jedenfalls eine solche Hypothese ist, durch welche weder dem Begriffe Gottes, noch auch dem Begriffe und der Selbsterfahrung des menschlichen Geistes Genüge geschieht, scheint nichts Anderes übrig zu bleiben, als sich, da nur Gleichartiges auf Gleichartiges einwirken kann, zu der Annahme zu entschließen, daß auch der menschliche Geist ein rein materielles Sein sei. Und diese Annahme wird nicht wenig unterstützt durch das Gefühl der Einheit, welches der Mensch von seinem Dasein hat. Jeder fühlt sich als ein untheilbares Ganzes und weiß in seinem Selbstgefühl von Nichts, was auf einen innern Gegensatz und Zwiespalt in diesem Ganzen hinwiese. — Aber wenn nun

der menschliche Geist eine rein materielle Substanz ist, wie und als was sollen wir uns dann näher diese letztere denken? Hierauf antwortet der Materialismus: als Substanz und Bewegung des menschlichen Gehirns. Alle Materie besteht aus Atomen und diese Atome befinden sich in einer fortwährenden Bewegung. Bald ist diese Bewegung ein Zusammengehen der Atome, ein Sichverbinden mit einander zu bestimmten Complexionen, bald ein Auseinandergehen derselben, ein Sichvoneinandertrennen und Sichabstoßen. Aus einer solchen Vielheit von Atomen soll auch die Gehirnsubstanz bestehen und die theils attractive, theils repulsive Bewegung dieser Atome soll das ausmachen, was wir Geist nennen. — Aber, wenn nun der menschliche Geist nichts Anderes, als dies wäre, wie denn, fragt sich, wird man sich die Einwirkung zu erklären haben, welche der menschliche Geist auf alle Theile des Leibes ausübt? Diese Einwirkung scheint, wenn der menschliche Geist nur zu einer Bewegung der Gehirnatome gemacht wird, ganz unmöglich zu sein; wenigstens fehlt bis jetzt jedes Band und jede Vermittelung zwischen den Gehirnatomen und denjenigen Atomen, woraus alle übrigen Glieder des Leibes bestehen. Durch die Entdeckung, daß das Medium, wodurch alle Glieder des Leibes mit einander verbunden werden, nichts Anderes, als die Substanz der Nerven sei, ist der Materialismus darauf geführt worden, den Geist nicht mehr eine Bewegung der Gehirnatome sein zu lassen, sondern ihn mit derjenigen Bewegung zu identificiren, welche in den Cerebralnerven stattfindet. Der Geist ist also nun nichts Anderes, als eine Kraft und Bewegung derjenigen Nerven, von welchen der Lebensstrom aller übrigen Nerven ausgeht, und in die er auch letztlich wieder ausmündet und zurück-

geht, also derjenigen Nerven, welche im Systeme der Nerven recht eigentlich die Bedeutung einer prinzipiellen und centralen Einheit haben. Diese Definition vom Geiste wird von dem Materialismus auch jetzt noch festgehalten und von ihm, hier und da, nur in wenigen, im Ganzen sehr unwesentlichen Bestimmungen modificirt, unter welchen noch die wichtigste die sein dürfte, daß, da man entdeckt haben will, daß das ganze Nervensystem sich in einer Mehrheit von Nervenknoten centralisire, man den Geist als diejenige Einheit bestimmt hat, welche die Harmonie und das lebendige Band dieser einzelnen Centralknoten bildet.

3) Wenn wir uns nun nach dieser kurzen Darstellung des Materialismus zu einer Kritik desselben anschicken, so könnten wir, da wir es eigentlich nur mit dem materialistischen Pantheismus zu thun haben, schon dabei stehen bleiben, nur die materialistische Gottesidee einer eingehenden Beurtheilung zu unterwerfen. Da jedoch die materialistische Gottesidee nur dann vollständig widerlegt ist, wenn auch die Prinzipien des Materialismus, auf denen sie beruht, widerlegt und überwunden sind, so wird doch unsere Kritik nicht umhin können, auch auf diese näher einzugehen d. h. untersuchen müssen, wie weit diese der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechen.

a) Was zunächst die materialistische Gottesidee als solche betrifft, so läßt sich leicht zeigen, daß diese unmöglich die Bedeutung des unendlichen und absoluten Seins haben könne. Die materialistische Gottheit ist ja nichts Anderes als das Ganze oder die zusammenfassende Einheit aller materiellen Dinge. Da nun jedes Ganze nur aus seinen Theilen besteht, so kann auch sie nur aus ihren Theilen bestehen, mithin nur aus und in der unendlichen Vielheit der materiellen Dinge ihr Bestehen haben. Aber vermag

sie so das Unendliche und Absolute zu sein? Oder muß nicht, wenn sie aus den einzelnen, materiellen Dingen besteht, deren jedes den Charakter der Endlichkeit an sich trägt, ganz nothwendig auch sie die Bedeutung eines endlichen Seins haben? Dies scheint so gewiß zu sein, als es über allen Zweifel gewiß ist, daß jede Summe keinen qualitativ andern Charakter haben könne, als den, der den Bestimmtheiten eigen ist, aus welchen sie besteht. Der Materialismus, mit anderen Worten, gibt zu, daß jedes einzelne Ding nicht nur ein entstehendes, sondern auch ein vergehendes, also eine unvollkommene Existenz sei. Aber wenn nun ein jedes unvollkommen ist, kann da die aus ihnen bestehende Gottheit ein absolut Vollkommenes sein? Oder muß nicht vielmehr die Summe von Unvollkommenheiten stets selbst nur ein Unvollkommnes sein und bleiben?

Wenn, diesen in der materialistischen Gottesidee liegenden Widersprüchen zu entgehen, neuerdings Materialisten die Vorstellung, daß Gott das Ganze der materiellen Dinge sei, aufgegeben und dafür den Ausdruck, daß er die Kraft der Materie, d. h. die in allen einzelnen Dingen zur Erscheinung kommende Kraft sei, adoptirt haben, so wird es sich jetzt vor Allem fragen, wie diese Kraft näher zu denken sei, ob entweder als diejenige Kraft, die nur die Summe der in den Dingen erscheinenden einzelnen Kräfte ist, oder aber als diejenige, aus welcher alle einzelnen Kräfte als aus ihrem Grunde hervorgehen. Wird die Kraft in der ersten Weise gedacht, so ist die neue Gottesidee nicht wesentlich von der früheren verschieden. Wird sie dagegen in der zweiten Weise gedacht, so muß zwar zugegeben werden, daß die Gottesidee nun ein Höheres ausdrücke, als was in der früheren Gottesidee liegt, aber auch behauptet werden, daß durch diese Gottesidee der Materialismus

seine Prinzipien verlassen und überschritten habe. Die Anschauungsweise des Materialismus hat nur so lange Bestand, als bei der Behauptung stehen geblieben wird, daß alles Sein ein materiell einzelnes Sein und dies ein aus Atomen bestehendes und zusammengesetztes sei. Nach der Annahme der letzteren Gottesidee dagegen müßte gelehrt werden, daß das absolut erste Sein das allgemeine Sein und alles einzelne Sein ein aus diesem, und nicht ein aus einer Vielheit von Atomen enstandenes sei. — Abgesehen aber von diesem Widerspruche wird der Materialismus das Dasein des Allgemeinen, wenn er sich behaupten will, schon um deswillen nicht zugeben können, weil er hiermit ganz nothwendig die Realität eines ideellen Seins zuzugeben genöthigt sein würde. Alles Allgemeine nämlich, was mehr ist und sein soll als eine bloß zusammengesetzte Einheit, wird unmöglich anders gedacht werden können, als so, daß ihm ganz wesentlich und nothwendig der Charakter der Idealität zukommt.

b) Abgesehen aber von den Mängeln ihrer Gottesidee muß die materialistische Anschauungsweise ganz besonders deswegen als eine einseitige und ungenügende verworfen werden, weil sie sich als durchaus unfähig erweist, die ganze Mannigfaltigkeit des weltlichen Daseins d. h. alle Bestimmtheiten, die sich factisch in diesem ausgedrückt finden, in genügender Weise zu erklären.

α) Die Welt nämlich umfaßt nicht nur solche Gegenstände, die blos quantitativ von einander unterschieden sind, sondern wesentlich auch solche, die sich, wenn auch, auf quantitativen Grundlagen q u a l i t a t i v von einander unterscheiden. Aber schon diese factische Gewißheit, daß die Dinge nicht blos quantitativ, sondern wesentlich auch qualitativ bestimmt seien,

läßt sich aus den Prinzipien des Materialismus in keiner Weise rechtfertigen und beweisen. Die Atome nämlich, aus denen der Materialismus jedes Ding bestehen läßt, sind von ihm als rein quantitative Bestimmtheiten gedacht. Wenn er dieselben gleichwohl als untheilbare Bestimmtheiten bezeichnet, so sind sie nach ihm nicht deswegen untheilbar, weil sie gar keine Quanta mehr sind, sondern nur deswegen, weil sie so kleine Quanta sind, daß die Theilung an ihnen factisch nicht mehr vollzogen werden kann. Wie wird es nun aber der Materialismus einleuchtend machen können, daß, wenn die Prinzipien von Allem rein quantitative Bestimmtheiten sind, das aus ihnen bestehende und zusammengesetzte Sein gleichwohl auch einen qualitativen, d. h. einen dem quantitativen relativ entgegengesetzten Charakter, an sich tragen könne! Offenbar wird jeder Versuch, Qualitäten aus bloßen Quantitäten begreifen zu wollen, sich als einen erfolglosen erweisen müssen. Sollte sich hingegen der Materialismus entschließen, die Atome, aus welchen Alles besteht, nicht als Quanta, sondern als ursprüngliche Qualitäten aufzufassen, so wird er sich nun, abgesehen davon, daß er jetzt die Schwierigkeit zu lösen hätte, wie aus reinen Qualitäten Dinge entstehen können, die keine bloßen Qualitäten, sondern auch Quanta sind, unmöglich dem Zugeständnisse entziehen können, daß diese ursprünglichen Qualitäten nur eine ideelle Beschaffenheit haben können. Hiermit aber hätte der Materialismus aufs Neue sein eigenes Prinzip verlassen und aufgegeben.

β) Dasjenige Gebiet, auf welchem die Prinzipien des Materialismus für die Erklärung des Wirklichen noch am ersten auszureichen scheinen, ist das Gebiet der unorganischen Natur. In dieser scheinen, wirklich die einzelnen Existenzen durch die Prozesse entstanden zu sein, welche für den Materialismus die einzigen und alleinigen sind, welche er aner-

kennt, nämlich durch den mechanischen und chemischen Proceß. Aber auch schon auf diesem Gebiete zeigt sich, daß aus einem rein Quantitativen nur dann ein qualitatives Etwas entstehen könne, wenn in jenem bereits qualitative Bestimmtheiten mitvorausgesetzt sind. Wenn uns z. B. die Chemie lehrt, wie durch eine quantitative Mischung einer Säure mit einer Base ein neues qualitatives Etwas, das Salz, entsteht, so ist klar, daß dieses Etwas aus keinen bloßen Quanten, sondern vielmehr aus solchen Bestimmtheiten entstehe, die zugleich wesentlich einen qualitativen Charakter an sich tragen. Sind nun so die Prinzipien des Materialismus schon unzureichend, das mannigfaltige Sein auf der niedrigsten Weltstufe allseitig zu erklären, wie viel unzureichender werden sie da sein, wo es sich um die Weltwirklichkeit auf ihren höheren und höchsten Stufen handelt! — Werfen wir zuerst einen Blick auf das organische Sein der Natur, so muß es schon der einfachsten Beobachtung einleuchtend sein, daß dies faktisch in ganz anderer Weise entstehe, als wie es der Materialismus entstehen läßt und überhaupt nur entstehen laßen kann. Wenn der Materialismus die Einheit jedes Seins nur aus einer vorausgesetzten Vielheit von Atomen und durch deren Ineinsbewegung entstehen läßt, so beginnt dagegen alles organische Sein nicht in und mit einer Vielheit, sondern vielmehr in und mit einer Einheit. Die Pflanze z. B. beginnt mit dem Samenkorn, mit dem Keim; Samenkorn und Keim aber sind keine reale Vielheit, sondern eine reale Einheit, worin nur die Möglichkeit einer Vielheit enthalten ist. — Abgesehen aber von dieser ganz anderen Entstehung des organischen Seins wird der Materialismus auch nie im Stande sein, uns eine Einheit begreiflich zu machen, die, wie sie sich in jedem organischen Sein darstellt, sich einerseits in dem Erzeugen einer Mannigfaltigkeit von

Bestimmtheiten ihren Organismus schafft und sich andererseits in und mit diesem durch eine Mannigfaltigkeit von Entwicklungsstufen hindurchbewegt. Denn eine sich selbst gliedernde und sich selbst entwickelnde Einheit, wie sie sich in jedem organischen Sein darstellt, kann nie das Resultat eines mechanischen und chemischen Processes sein. Die Einheit, womit jeder chemische Proceß abschließt, ist, wie aus dem vorher angeführten Beispiele vom Salze erhellt, eine starre und leblose. — Noch unmöglicher aber muß es dem Materialismus sein, uns aus seinen Prinzipien eine solche Einheit zu deduciren, die nicht nur eine sich selbst gliedernde und entwickelnde, sondern auch, wie wir sie im organisch-animalischen Sein thatsächlich finden, eine in Form des Gefühls sich auf sich selbst beziehende ist. Das animalische Sein fühlt sich selbst und erhält sich zugleich als eine sich fühlende Einheit. Eine solche Einheit läßt sich nur als ein Sein begreifen, was kein bloßes Resultat und Produkt, sondern, wie Produkt, ebenso sehr zugleich selbst Produzirendes ist. Freilich aber ist jedes animalische Sein eine sich selbst produzirende und erhaltende Einheit nur dadurch, daß es sich ihm äußerlich gegebene Stoffe und Elemente assimilirt, aber es entsteht nicht aus diesen, sondern es bringt sich selbst und zwar mittelst derselben sich aus und durch sich selbst hervor.

γ) Sind nun die Prinzipien des Materialismus schon ganz unvermögend, uns die Naturwirklichkeit begreiflich zu machen, so werden sie sich wohl noch viel unvermögender da erweisen müssen, wo es sich um eine Erklärung des Daseins und der Erscheinungen des menschlichen Geistes handelt. Das menschliche Ich ist nicht nur ein sich entwickelndes und sich selbst fühlendes, sondern wesentlich auch ein seiner selbst bewußtes Sein; und es ist dies letztere da-

durch, daß es unausgesetzt als Bewußtsein sich selbst erzeugt und hervorbringt. Es erzeugt sich aber und bringt sich selbst dadurch hervor, daß es einerseits sich selbst vergegenständlicht oder objektivitirt und andererseits die objectivirte Seite ebenso unausgesetzt wieder in seine Einheit zurückführt. Wie will es nun der Materialismus anfangen, uns diese Einheit des Ich begreiflich zu machen, die sich als causa sui in einem viel höheren und umfassenderen Sinne erweist, als der war, in welchem wir von einer causa sui auch schon beim blos organischen Sein sprechen konnten! Das Ich ist ja in dem Sinne causa sui, daß es für sein Sichselbsterzeugen gar keines Andern und Fremden bedarf; es ist, was es ist, aus und durch sich selbst, und wenn auch hier noch von einem Andern und Fremden gesprochen werden soll, ohne welches sein Sichselbstsetzen nicht stattfinden könne, so hat dies nur die Bedeutung einer vorausgehenden Bedingung, die von dem Ich in demselben Momente negirt und fortgeworfen wird, wo es die Form des Selbstbewußtseins wirklich erreicht hat. Der Materialismus nun vermag aus seinen Prinzipien ein solches Ich so wenig zu erklären, daß vielmehr das, was aus ihnen heraus begreiflich wird, immer nur ein bloßes d. h. ein todtes Produkt, niemals aber ein solches Produkt sein kann, welches zugleich die produzirende und zwar die freie Ursache seiner selbst ist. Als Produkt läßt sich wohl höchstens noch die Empfindung, aber nimmermehr schon das Selbstgefühl und am wenigsten das Selbstbewußtsein begreifen. Der Materialismus räumt dies auch selbst ein, wenn er den Versuch macht, das Selbstbewußtsein auf die Empfindung zurückzuführen. Wenn aber irgend ein Versuch als ein verunglückter bezeichnet werden muß, so ist es dieser. Eine Empfindung kommt da zu Stande, wo der in einem äußeren Organe wirkende Nerv, z. B. der

Nerv des Auges, die Einwirkung eines äußeren, eines materiellen Gegenstandes erfährt. Wenn nun auch zugegeben wird, daß die Affektion, welche der Nerv von Außen empfängt, nicht blos die Affektion des zuerst afficirten Nervs bleibt, sondern grade so zur Affektion des Gesammtnervensystems wird, wie ein an einem bestimmten Punkte eines Körpers beginnendes elektrisches Fluidum von diesem Punkte aus sogleich den ganzen Körper durchströmt, so wird doch aus einem solchen Zugeständnisse noch lange nicht die Bewegung begreiflich, welche in dem Begriffe des Selbstbewußtseins liegt, nämlich die Bewegung, welche eine freie Rückkehr in sich selbst, Anfang und Ende zugleich, eine in keinem Ende ablaufende und aufhörende, sondern in jedem immer wieder aufs Neue beginnende und sich wieder erzeugende ist. Der Materialismus kann uns höchstens nur eine geradlinige, aber durchaus keine kreisförmig in sich zurückkehrende und sich immer aufs Neue wieder erzeugende Bewegung einleuchtend machen. — Die Schwierigkeiten aber, welche sich jeder materialistischen Erklärungsweise des Geistes entgegenstellen, wachsen und vermehren sich noch um Vieles dann, wenn wir das Selbstbewußtsein, wie wir es müssen, als ein seinem Grundelemente nach schlechthin allgemeines Sein auffassen. Das Selbstbewußtsein ist deswegen ein schlechthin allgemeines, weil es nur durch Abstraktion von allem übrigen Sein wirklich werden kann. Ein Ich nämlich, welches die Fähigkeit hat, von allem bestimmten Sein zu abstrahiren, hat in dieser Fähigkeit auch die Energie, sich über alles bestimmte Sein zu erheben. Ueber das Bestimmte sich zu erheben vermag aber kein Bestimmtes, welches vielmehr stets an seine Bestimmtheit gebunden bleibt, sondern nur das seinem Wesen nach Unbestimmte und Allgemeine. Nothwendig nun muß der Materialismus die schlechthinige All-

gemeinheit des Ich leugnen, da er mit Anerkennung dieser sein eignes Gegentheil, die Wirklichkeit des ideellen Seins, anerkennen würde. Aber so gewiß es ist, daß das Ich Selbstbewußtsein ist, ebenso gewiß ist und bleibt es auch, daß es dies nur vermöge seiner schlechthinigen Allgemeinheit sein könne. Wer sich von dieser noch nicht völlig überzeugt haben sollte, den könnten wir noch auf die Continuität des identischen Selbstbewußtseins verweisen, welches sich durch alle Entwicklungsstufen des Ich hindurchzieht und wodurch es diesem möglich wird, in allem Wechsel und in aller Veränderlichkeit Ein Ich zu bleiben. Diese Continuität des Selbstbewußtseins ist dem Ich offenbar nur durch seine Allgemeinheit möglich, da es nur in dieser die Macht und Kraft hat, sich über alle seine besonderen Zustände und seine besonderen Entwickelungsstufen zu erheben und durch alle hindurch seine Einheit mit sich zu behaupten und zu erhalten.

Vermag nun der Materialismus das Selbstbewußtsein überhaupt nicht zu erklären, so muß es ihm auch unmöglich sein, dessen wesentliche Funktionen, das Denken und Wollen, begreiflich zu machen. Jede materialistische Erklärung dieser letzteren, mag sie sich auf deren Form oder auf deren Inhalt beziehen, ist eine völlig verfehlte. Hinsichtlich des Inhaltes kann der Materialismus nach seinen Prinzipien nur einen solchen Inhalt einräumen, welcher dem Geiste aus der materiellen Welt d. h. schlechthin von Außen zukommt. Aber lassen sich aus dieser Quelle auch diejenigen Ideen begreifen, die zu dem *wesentlichsten* Inhalte alles Denkens und Wollens gehören, die Ideen der Sittlichkeit und der Kunstschönheit? Nimmermehr läßt sich aus der Natur als Natur die Sittlichkeitsidee und eben so wenig aus ihr diejenige Idee begreiflich machen, die uns in der Kunstschönheit entgegentritt. Diese Ideen, die zusammen mit der Wahr-

heitsidee die Grundpfeiler sind, auf denen alle höhere Gemeinschaft der Ich unter einander beruht, lassen sich nur aus dem innersten Wesen des Ich, nur aus dessen allgemeiner und göttlicher Wesenheit herausbegreifen.

c) Wir können von dem Materialsmus nicht für immer Abschied nehmen, ohne noch einmal auf die Art und Weise seiner Selbstbegründung, wodurch er sich wenigstens den Schein der Wahrheit gibt, zurückzukommen. Wenn in dieser Selbstbegründung die Sätze vorkommen, daß, da Gleichartiges nur auf Gleichartiges einwirken könne, der Geist deswegen eine materielle Substanz sein müsse, weil der materielle Leib faktisch auf ihn einwirke, so müssen wir es bestreiten, daß für eine gegenseitige Einwirkung die absolute Gleichartigkeit der einwirkenden Substanzen durchaus nothwendig sei. Diese ist so wenig nothwendig, daß vielmehr für alle höheren Arten gegenseitiger Einwirkung grade die Verschiedenheit, ja selbst der Gegensatz der auf einander einwirkenden Substanzen die wesentliche Voraussetzung bildet. Gilt doch auch in der Natur das Gesetz, daß entgegengesetzte Pole sich anziehen und die gleichnamigen sich abstoßen, ein Gesetz, was nicht etwa nur in der Erscheinung des Magnetismus, sondern sogar in der höchsten Sphäre der Natur, in dem Gegensatz und der gegenseitigen Anziehung der animalischen Geschlechter, seine Wirklichkeit hat. Wenn nun auch der Unterschied des Geistes von dem Natürlichen eine ganz andere und höhere Bedeutung hat, als jeder innerhalb der natürlichen Sphäre zur Verwirklichung kommende Unterschied, so schließt doch auch jener die innere und wesentliche Beziehung seiner unterschiedenen Seiten so wenig aus, daß vielmehr diese das, was sie sind, wesentlich nur durch ihre innere Beziehung sind. Schon Aristoteles hat das Verhältniß zwischen Geist und Leib sehr richtig er-

kannt, wenn er den Geist die Entelechie des Leibes nennt, und also Geist und Leib wie Zweck und Mittel von einander unterschieden sein, aber beide auch sich so auf einander beziehen läßt, wie sich der Zweck auf das Mittel und das Mittel auf den Zweck bezieht. — Abgesehen von dem menschlichen Leibe ist es überhaupt der Begriff des Materiellen als Materiellen, das Material, Substrat und Organ eines ideellen und geistigen Seins zu sein, sowie es umgekehrt wesentlich zum Begriffe des ideellen und geistigen Seins gehört, sich in seiner Selbstbethätigung in und an einem Andern, als seinem Materiale und Substrate, zu bethätigen. Wer eine solche Selbstbethätigung des ideellen und geistigen Seins im reellen und materiellen Sein durchaus leugnen wollte, müßte sich dann auch entschließen, auf dem Boden des Geistes die Kunst, und auf dem Gebiete der Natur die qualitativen Formen und Gestalten der Dinge in Abrede zu stellen. Denn alle Kunst ist nichts Anderes, als die Darstellung eines Ideellen und Geistigen in einem Materiellen und Sinnlichen; und nicht minder drücken alle qualitativen Formen und Gestalten der Dinge wesentlich Hineinbildungen eines Ideellen in ein an sich unbestimmtes materielles Substrat aus. Auch dies Letztere ist schon von Aristoteles sehr richtig erkannt, wenn er in seiner Metaphysik das εἶδος oder die μορφη als ein von der bloßen ὕλη spezifisch verschiedenes Prinzip auffaßt und die weltlichen Dinge in ihrer Unmittelbarkeit und Wirklichkeit aus diesen beiden Prinzipien heraus zu begreifen versucht. Noch mehr aber als die individuelle und qualitative Gestalt der Dinge sind es die Gesetze in der dinglichen und natürlichen Welt, in welchen uns faktisch und unleugbar ein ideelles Sein entgegentritt. Niemand wird behaupten, daß die Gesetze der Natur, deren Vorhandensein unwiderleglich constatirt ist, durch

die bloßen Sinne wahrgenommen werden können. Aber können sie nur durch ein beobachtendes Denken gefunden werden, so ergibt sich schon hieraus, daß sie wesentlich Gedanken sein müssen. Als Gedanken aber tragen sie durchaus keinen zufälligen und willkürlichen Charakter an sich, sondern haben so vielmehr die Bedeutung nothwendiger und bleibender Bestimmungen, solcher Bestimmungen, die jeden Wechsel und jede Vergänglichkeit der einzelnen Dinge, in denen sie wirken, unendlich überdauern.

d) Hat hiermit unsere Kritik das faktische Dasein eines ideellen und geistigen Seins in der Weltwirklichkeit erwiesen, so hat sie damit, indirekt, aufs Neue wieder die Unhaltbarkeit der materialistischen Gottesidee dargethan. Denn soll nun noch die Gottheit das Absolute sein, so kann ihr Begriff nicht mehr so aufgefaßt werden, daß darin nur eine Zusammenfassung des materiellen Seins liegt, sondern er muß nothwendig so gedacht werden, daß er das ideelle und geistige Sein nicht minder, als das reelle und materielle in sich schließt. Nur auf diese Weise nämlich ist es möglich, die Gottheit hinfort als das über jede Grenze und Schranke hinaus liegende oder als das unendliche Sein zu denken.

§. 4. Der abstrakt unitarische oder ontologische Pantheismus.

1) Indem die materialistische Gottheit eine solche Einheit der weltlichen Existenzen war, die in diesen ihr Dasein und ihr Bestehen hatte, so mußte sie damit selbst nur ein Endliches sein, da offenbar das ein Endliches ist und sein muß, was nur in und aus Endlichem besteht. Soll nun die Gottesidee diesen Charakter der Endlichkeit verlieren und, ihrem Begriffe entsprechend, zum Gedanken des

wirklich und wahrhaft unendlichen Seins erhoben werden, so scheint sie hinfort nur als diejenige Einheit der weltlichen Existenzen gedacht werden zu können, welche, weit entfernt, nur aus diesen d. h. aus dem Endlichen zu bestehen, vielmehr grade die Abstraktion von ihnen und damit von dem Endlichen ist. Da nun auf diese Weise die Gottheit von dem abstrakt unitarischen Pantheismus bestimmt wird, so erscheint dieser hiermit als die nächste Wahrheit des materialistischen Pantheismus.

Der abstrakt unitarische Pantheismus behauptet also, daß nur diejenige Einheit der weltlichen Existenzen, der geistigen nicht minder, als der natürlichen, das Absolute sein könne, aus welcher die gesammte Vielheit des weltlichen Daseins ausgeschieden und entfernt ist. Mit dieser Behauptung jedoch will dieser Pantheismus durchaus nicht sagen, daß die Gottheit nun als ein reines Jenseits gegen die Vielheit der weltlichen Existenzen und als eine von diesen völlig geschiedene Wirklichkeit gedacht werden müsse, sondern er will die die Gottheit constituirende Einheit vielmehr so aufgefaßt wissen, daß diese, wenn auch in der ganzen Mannigfaltigkeit des weltlichen Daseins gegenwärtig, gleichwohl ihrem Wesen nach darüber erhaben sein solle. In und vermöge dieser Erhabenheit ist es allein, daß die die Gottheit bildende Einheit das einzig wahre und wesenhafte Sein bedeuten soll, dasjenige Sein, dem gegenüber alles weltlich bestimmte Sein nur die Bedeutung eines unwahren, wesenlosen und verschwindenden Seins hat.

Auf die Frage, mit welchem Namen und Begriffe wir eine also aufgefaßte Gottheit bezeichnen sollen, antwortet uns der abstrakt-unitarische Pantheismus: mit dem Namen und Begriffe des Seins. Das Sein aber, was hier der Gottheit identisch gesetzt wird, ist natürlich nicht das bestimmte Sein, woran wir zunächst zu denken pflegen, wenn

vom Sein die Rede ist, sondern vielmehr das Sein überhaupt, das Sein schlechthin, das Sein in seiner unbestimmten und unbeschränkten Allgemeinheit. Um dies letztere dem Bewußtsein zugänglich zu machen, kann man passend von dem bestimmten, weltlichen Dasein seinen Ausgangspunkt nehmen. Das bestimmte, weltliche Dasein d. h. die einzelnen weltlichen Existenzen unterscheiden sich auf das Bestimmteste nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ von einander. Aber so gewiß sie sich so von einander unterscheiden, ebenso gewiß ist es, daß sie in Einem Begriffe zusammenkommen und absolut identisch sind, nämlich in dem Begriffe des Seins. Jeder bestimmte, weltliche Gegenstand ist und eben dies, daß er ist, ist das, was er mit allen übrigen Gegenständen gemein hat, von denen ein jeder gleichfalls ist. Wenn nun jeder Gegenstand ist, so folgt, daß das Sein schlechthin die Bedeutung hat, das Gemeinsame und Identische aller weltlichen Gegenstände zu sein, hiermit diejenige Einheit, die sich durch alle Gegenstände hindurchzieht und in allen gegenwärtig ist. — Aber so sehr nun auch das Sein schlechthin alle weltlichen Gegenstände, sie durchziehend, umfaßt, ebenso gewiß ist es doch, daß es von dem bestimmten Charakter und der Endlichkeit aller derjenigen Existenzen, die es umfaßt und in denen es gegenwärtig ist, nicht im Geringsten berührt und getroffen wird. Denn ist das Sein schlechthin die reine Gleichheit aller Existenzen, so muß es damit von demjenigen abstrahiren und über dasjenige erhaben sein, wodurch diese Existenzen unter einander ungleich sind; ungleich aber und von einander unterschieden sind die einzelnen Existenzen durch ihre Eigenschaften, d. h. durch den Inbegriff derjenigen Bestimmtheiten, die aus ihrem Wesen folgen und in denen sich dies seine konkrete Entfaltung und Erscheinung gibt. — Es erhellt also, daß das

Sein, was dieser Pantheismus mit der Gottheit identificirt, einerseits, weil allbefassend, von unbegrenzter Allgemeinheit und andererseits, weil von dem ganzen Inbegriffe der sich in den Dingen ausprägenden Bestimmtheiten abstrahirend, ein in sich selbst Unbestimmtes und Unterschiedsloses ist. — Will man nun den gegenwärtigen Pantheismus, was ganz passend erscheint, nach dem Begriffe des Seins, diesem seinem Grundbegriffe, benennen, so kann man ihn füglich (von ὄν = Sein) den ontologischen Pantheismus nennen.

Es ist aber auch noch ein anderer Begriff gewesen, worin der abstrakt-unitarische Pantheismus seine Gottheit zum Ausdrucke gebracht hat, und dieser Begriff ist der Begriff der Substanz. Unter Substanz ist immer die einer Vielheit zu Grunde liegende Einheit zu verstehen. Ist die Vielheit eine bestimmt begrenzte und abgeschlossene, so wird natürlich auch die Substanz eine bestimmte, begrenzte und abgeschlossene Einheit sein müssen; ist sie dagegen die unendliche oder absolute Vielheit, so wird auch die Substanz einen unendlichen d. h. unbegrenzten und absoluten Charakter an sich tragen müssen. Die Substanz nun, die dieser Pantheismus mit der Gottheit identificirt, ist nicht die erstere, sondern nur die letztere, nur die unendliche Substanz d. h. diejenige Einheit, die der Totalität der weltlichen Gegenstände, der natürlichen nicht minder als der geistigen, zu Grunde liegt. — Daß nun der Begriff dieser Substanz ganz und gar mit dem Begriffe des abstrakt-allgemeinen Seins zusammenfallen müsse und also dieselbe äußere Unbegrenztheit und dieselbe innere Unbestimmtheit und Unterschiedslosigkeit wie dieser zeigen und offenbaren müsse, ergibt sich in ganz einleuchtender Weise sogleich, wenn man, wozu man berechtigt ist, die einzelnen weltlichen Existenzen

unter den Begriff des bestimmten Seins bringt. Ist nämlich jede weltliche Existenz ein bestimmtes Sein, so folgt dann ganz nothwendig, daß allen weltlichen Existenzen nur das Sein überhaupt zu Grunde liegen könne. Dies muß ihnen so gewiß zu Grund liegen, als das bestimmte Sein nichts Anderes, als eine bestimmte Darstellung des Seins überhaupt ist; ein Sein aber, was nur dies ist, hat damit das Sein überhaupt zu seiner wesentlichen Voraussetzung und zu seiner nothwendigen Grundlage. — Will man nun, wozu man wieder vollkommen berechtigt ist, die gegenwärtige Form des Pantheismus nach diesem Substanzbegriffe benennen, so kann man sie passend als den Pantheismus der Substanz oder als den substanziellen Pantheismus bezeichnen.

2) Haben wir hiermit den allgemeinen Begriff dieses Pantheismus angegeben, so wird jetzt unsere nächste Aufgabe die sein müssen, die Gründe anzugeben, wodurch dieser Pantheismus zu seiner Gottesidee geführt ist. Diese Gründe knüpfen sich im Allgemeinen an zwei Seiten, von welchen die eine die Gottesidee und die andere die Idee der Welt ist. Es liege, sagt dieser Pantheismus, im Begriffe Gottes, als des unendlichen und absoluten Seins, und ebenso im Begriffe der Welt, als des Inbegriffs des endlichen Seins, daß nur diejenige Gottesidee die allein wahre sei und sein könne, deren Begriff wir soeben im Begriffe des allgemeinen Seins oder der allgemeinen Substanz fixirt haben.

a) Was zunächst den Begriff des unendlichen Seins betrifft, so scheint dies, wie es dieser Pantheismus auffaßt, nur das Gegentheil von dem sein zu können, was in dem Begriffe des endlichen Seins liegt. Nun ist dasjenige Sein endlich, was an einem Andern sein Ende hat, d. h. was durch ein Anderes begrenzt ist. Das unend-

liche Sein wird mithin diejenige Existenz sein müssen, welche an keinem Andern ihr Ende hat und durch kein Anderes begrenzt wird, die mithin von unbegrenzter Allgemeinheit ist. Wie so in dem Begriffe des unendlichen Seins die unbegrenzte Allgemeinheit, ebenso scheint in ihm ein Zweites, nämlich eine totale innere Unbestimmtheit, eine innere Unterschieds- und Prädikatlosigkeit liegen zu müssen. Denn Alles, was innere Bestimmtheiten, Unterschiede und Prädikate in sich schließt, kann nicht nur, sondern muß auch durch diese von anderm Sein unterschieden und gegen anderes abgegrenzt werden. Was aber von einem Andern unterschieden und gegen ein Anderes abgegrenzt wird, das ist wesentlich nur ein endliches Sein. — Liegt nun so in dem Begriffe des Unendlichen, wie einerseits eine äußere Unbegrenztheit, so andererseits eine innere Unterschiedslosigkeit, so muß auch erhellen, daß es durch seinen Begriff mit dem Begriffe des Seins schlechthin und ebenso mit dem der Substanz schlechthin, wie wir vorher diese Begriffe fixirt haben, ganz nothwendig zusammen falle.

b) Zu demselben Resultate aber kommt dieser Pantheismus, indem er von dem Begriffe des weltlichen Seins, als des Endlichen, ausgeht. Endlich ist zunächst dasjenige Sein, was durch ein Anderes begrenzt wird. Ein Sein aber, was durch ein Anderes begrenzt wird, ist damit wesentlich nur ein bestimmtes Sein. Als bestimmtes muß es nothwendig ein höheres Sein, nämlich das allgemeine Sein über sich haben. Bestimmen wir nun genau das Verhältniß, in welchem das bestimmte Sein zu dem über ihm stehenden allgemeinen Sein, zu seiner Gattung, steht, so scheinen wir unausbleiblich auf einen in dem Begriffe des bestimmten Seins liegenden, unauflösbaren Widerspruch stoßen zu müssen. Das bestimmte Sein ist als bestimmtes offenbar nichts An-

deres als eine bestimmte Darstellung des Seins überhaupt, welches seine Gattung bildet. Aber indem es dies und nur dies ist, muß es da nicht nothwendig ebenso sehr ein Nichtsein, als ein Sein des Seins überhaupt bedeuten? Unzweifelhaft ja ist, was ein Höheres nur in bestimmter Weise in sich darstellt, nicht die ganze Darstellung dieses Höheren in sich; was aber dies nicht zu sein vermag, muß ja ganz wesentlich soweit für ein Nichtsein des Höheren gelten, als es dies in sich nicht zur Darstellung gebracht hat. Aber nicht nur dieser nothwendige Widerspruch von Nichtsein und Sein, durch welchen allein schon alles Endliche zu einem wesenlosen und vergänglichen Sein wird, sondern ein noch viel Schlimmeres scheint in dem Begriffe des Endlichen zu liegen. In demselben scheint auch das zu liegen und liegen zu müssen, was schon Spinoza in demselben erblickt hat, daß es im Grunde nur ein jedes eigenen Seins entbehrendes, ein reines und bloßes Nichtsein sein müsse. Alles bestimmte Sein nämlich ist offenbar Sein d. h. das Sein schlechthin. Indem es aber ein Bestimmtes ist, so ist es, so weit es dies ist, nur ein Nichtsein des Seins überhaupt. Es ist also, da seine Bestimmtheit nur ein Nichtsein ausdrückt, es selbst aber mit seiner Bestimmtheit ganz zusammenfällt, unmittelbar selbst nur ein Nichtsein; wogegen das einzige Sein, was in ihm und zugleich überhaupt existirt, nur das Sein schlechthin oder das allgemeine Sein ist.

3) Wenn unsere bisherige Darstellung noch nicht ausreichend gewesen sein sollte, von der in Rede stehenden Form des Pantheismus ein vollständiges und klares Bild zu erzeugen, so glauben wir, daß jede Unklarheit über deren Wesen sicherlich dann verschwinden werde, wenn wir uns jetzt die Consequenzen zum Bewußtsein gebracht haben werden, die aus dem Prinzipe dieses Pantheismus unvermeidlich folgen.

A. Blicken wir hier zunächst auf diejenigen Consequenzen hin, die sich für die Gottesidee ergeben, so sind es vor Allem die Lehren von der Persönlichkeit und von den Eigenschaften Gottes, welche nach der Denkweise dieses Pantheismus verworfen werden müssen.

a) Gegen die Persönlichkeit Gottes erklärt sich dieser Pantheismus, weil sie mit dem Begriffe des unendlichen Seins unverträglich sei. Im Begriffe der Persönlichkeit liege wesentlich eine Bestimmtheit und Begrenztheit; unendlich dagegen sei nur dasjenige Sein, welches von jeder Bestimmtheit und Grenze frei, über jede Bestimmtheit und Grenze hinaus sei. Im Begriffe der Persönlichkeit soll aber deswegen eine ausschließende Bestimmtheit und Grenze liegen, weil nur ein solches Sein Person sei, welches sich von einem Andern unterscheidet. Aber was sich von einem Andern unterscheidet, hat hiermit auch ein Anderes außer sich und muß daher nothwendig durch dies Andere begrenzt sein. — Und wie der Begriff der Persönlichkeit, ebenso ist es der des Selbstbewußtseins, (auf welchem jener beruht und welcher dieselbe Bestimmtheit und Begrenztheit, wie jener enthalten soll), welcher dem Begriffe des unendlichen Seins nicht minder widersprechend gefunden und daher gleichfalls in Gott verneint wird. — In und mit dieser Verneinung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit Gottes wird dieser Pantheismus natürlich auch dasjenige Dogma über Gott verwerfen müssen, welches ganz auf den Begriffen des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit Gottes beruht, das Dogma von der heiligen Dreieinigkeit Gottes.

b) Was die Lehre von den göttlichen Eigenschaften betrifft, so sollen auch diese unmöglich sein, weil auch sie dem Begriffe des unendlichen Seins widersprechen. Diesem aber sollen sie theils deswegen wiedersprechen, weil, was

Eigenschaften hat, auch von einem Andern unterschieden werden, und was von diesem unterschieden werden muß, hiermit durch dasselbe begrenzt sein müsse; theils deswegen, weil ein jedes Eigenschaften habende Sein nur ein doppeltes sein könne, entweder ein in sich entgegengesetztes, oder aber ein zusammengesetztes, in jedem Falle also ein endliches Sein. — Eine Eigenschaft besteht in einem Sein nur so lange, als sie eine die übrigen Eigenschaften dieses Seins ausschließende Bestimmtheit ist; sie erlischt dagegen in demselben Momente, wo ihre Bestimmtheit mit der Bestimmtheit der übrigen zusammengegangen und in diese aufgelöst ist. Ist nun dem so, so folgt ganz nothwendig, daß zwischen allen Eigenschaften einerseits und der Einheit des Gegenstandes andererseits ein Gegensatz und Kampf bestehen müsse. Unzweifelhaft ja gehört es zu der wahren Einheit eines Gegenstandes, daß sie eine alle Seiten und Bestimmtheiten desselben erfüllende und durchdringende ist. Wenn sie aber dies ist, so muß sie ganz nothwendig gegen die ausschließende Bestimmtheit jeder einzelnen Eigenschaft negativ gerichtet, d. h. grade gegen dasjenige negativ herausgekehrt sein, worin und wodurch allein jede Eigenschaft als solche ihr Bestehen hat. — Um diesen Gegensatz und Kampf zwischen der Einheit eines Gegenstandes und seinen einzelnen Eigenschaften zu vermeiden, scheint es, vorausgesetzt, daß man beide Seiten des Gegenstandes, die Vielheit seiner Eigenschaften und seine Einheit, aufrecht erhalten will, nur Ein Mittel zu geben, nämlich: die Einheit des Gegenstandes als eine rein äußerliche und mechanische aufzufassen. Die mechanische Einheit nämlich, die nichts Anderes als eine Zusammensetzung aus einzelnen Bestimmtheiten ist, verträgt nicht nur, sondern fordert sogar einander ausschließende Bestimmtheiten. Aber es liegt

auf der Hand, daß jeder zusammengesetzte Gegenstand nicht minder endlich ist, als derjenige, welcher in sich selbst entgegengesetzt ist.

B. Abgesehen aber von der Gottesidee, ergeben sich aus den Prinzipien dieses Pantheismus nicht minder bedeutende Consequenzen für das menschliche und noch weiter für das weltliche Sein im Allgemeinen.

a) Offenbar ist mit diesen Prinzipien die Selbständigkeit und Freiheit des menschlichen Geistes dem Absoluten gegenüber völlig unverträglich. Denn hätte der Mensch eine Selbständigkeit und Freiheit, so würde es nun außer dem Absoluten ein selbständiges Sein geben, wodurch dies nothwendigerweise begrenzt und verendlicht werden müßte. Am wenigsten aber wird der Begriff des Absoluten diejenige Selbständigkeit dulden können, durch welche der Mensch gegen Gott in Gegensatz und Opposition tritt, die negative Selbständigkeit, welche wir mit dem Namen des Bösen oder der Sünde bezeichnen. Von jeher daher hat dieser Pantheismus die Realität des Bösen auf das Bestimmteste bekämpft und dies nur dann zulassen wollen, wenn in demselben nichts Reales und Positives, sondern nur ein rein Negatives, nämlich nur eine bloße Abwesenheit des Guten, keine mit dem Guten kämpfende, positive Macht gedacht ist.

b) Aber nicht nur speciell die Selbständigkeit des menschlichen Geistes, sondern überhaupt auch die Realität einer außer Gott existirenden Welt ist mit den Prinzipien dieses Pantheismus ganz unverträglich. Eine Welt außer Gott wäre ein Inbegriff des Seins, wodurch, dieser Anschauungsweise gemäß, Gott nothwendig zu einem begrenzten und endlichen werden müßte. Consequente Anhänger dieser Form des Pantheismus haben sich daher stets mit aller Ent-

schiedenheit gegen die Realität und Selbständigkeit einer Welt Gott gegenüber ausgesprochen, und in Uebereinstimmung mit ihren Prinzipien, einen unumwundenen Akosmismus gelehrt und vertheidigt. Spinoza z. B., der das Verdienst hat, diesen Standpunkt in der consequentesten Weise ausgebildet zu haben, ist, weit entfernt, eine selbständige Welt außer Gott zuzugeben, sogar so weit gegangen, die Welt als einen Inbegriff von Modi an der göttlichen Substanz zu denken. Die göttliche Substanz fällt, wie früher bemerkt, bei ihm mit dem Begriffe des Seins schlechthin d. h. des nach Außen unbegrenzten und in sich selbst unterschiedslosen Seins zusammen. Modi der göttlichen Substanz sind daher Modi dieses Seins. Nun ist Modus des Seins schlechthin wesentlich nichts Anderes, als das bestimmte Sein. Denn nur dies ist eine bestimmte Darstellung des Seins schlechthin, eine bestimmte Art und Weise (modus), wie das allgemeine Sein existirt. Es muß einleuchten, daß, wenn die Welt als ein Inbegriff von modi aufgefaßt wird, hierin ausdrücklich liege, daß sie kein eignes und selbständiges Sein habe, sondern nur das Sein eines Anderen, nämlich der göttlichen Substanz sei, daß mithin diese nicht eine Seite in ihr, sondern überhaupt die einzige und alleinige Realität bilde. Das Verhältniß der Welt zur göttlichen Substanz ist also genau dassebe, wie das der Wellen zum Meere. Wie alle einzelnen Wellen nichts Anderes, als bestimmte Formen oder bestimmte Arten und Weisen (modi) des Meeres sind und diesem gegenüber jedes eignen und selbständigen Seins entbehren, gerade ebenso verhält es sich auch mit den weltlichen Dingen im Verhältnisse zur göttlichen Substanz.

c) Schließlich braucht kaum erwähnt zu werden, daß auf dem Standpunkte dieses Pantheismus, wenn anders

nämlich derselbe consequent verfährt, auch von einem religiösen Verhältnisse des Menschen zu Gott nicht die Rede sein könne. Von diesem kann nur da gesprochen werden, wo der Mensch als ein relativ selbständiges und berechtigtes Sein Gott gegenüber anerkannt wird. Hier aber ist jede Selbständigkeit und Berechtigung negirt. Und wie jede religiöse Erhebung, ebenso muß dieser Standpunkt consequent auch die rein denkende Erhebung zum Absoluten oder das, was Philosophie genannt werden kann, verneinen. Daß nun Spinoza diese letztere Erhebung nicht verneint, sondern grade im Gegentheil gefordert hat, ist vielleicht die einzige, mindestens aber die größte Inconsequenz gewesen, die sich derselbe hat zu Schulden kommen lassen. — Die Consequenz dieses Standpunktes erfordert, daß auf demselben von einer Erhebung des Menschen zu Gott ebenso wenig die Rede sein könne, wie von einer Ausweitung der einzelnen Welle zum Meere die Rede sein kann. Ein modus (und der einzelne Mensch ist hier nur ein modus der göttlichen Substanz), welcher thatsächlich die Fähigkeit und Kraft zeigte, das Allgemeine zu erreichen und zu umfassen, wovon er nur ein modus ist, hätte eben damit aufgehört, ein bloßer modus dieses Allgemeinen zu sein und wäre vielmehr, statt nur eine Bestimmtheit des Allgemeinen zu sein, selbst mit das Allgemeine und, statt nur eine Bestimmtheit des Unendlichen zu sein, selbst mit das Unendliche.

4) Was die Geschichte dieser Form des Pantheismus anbetrifft, so ist schon von uns ausgesprochen, daß Spinoza dieselbe am wissenschaftlichsten und consequentesten zur Ausbildung gebracht habe. Ihm zu Ehren hätte man daher auch passend diesen Pantheismus den Spinoza'schen oder den Spinozistischen nennen können. Wenn wir gleichwohl diese Bezeichnung vermieden haben, so ist es deswegen geschehen,

weil schon lange vor Spinoza dieser Pantheismus Vertreter und zwar, nach dem Maaße ihrer Zeit gemessen, Vertreter von nicht geringerer Bedeutung gehabt hat, als die ist, welche dem Spinoza gebührt. Nach diesen und ihnen zu Ehren hätte daher dieser Pantheismus eben so gut seinen Namen führen können.

Wenn der materialistische Pantheismus erst nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts und zwar zuerst in Frankreich, im système de la nature, zur Ausbildung gelangte, so ist dagegen der ontologische Pantheismus schon in der vorchristlichen Zeit und zwar schon in derjenigen Zeit ausgebildet worden, in welche die ersten Anfänge einer sich zu einem systematischen Ganzen ausbreitenden Philosophie fallen. Man sagt sogar nichts Unwahres, wenn man behauptet, daß die griechische Philosophie mit diesem Pantheismus begonnen und wie mit ihm begonnen, ebenso zuletzt auch wieder mit ihm abgeschlossen habe. Wir begegnen nämlich diesem Pantheismus schon in der eleatischen Philosophie; eben diese aber hat für das griechische Philosophiren die Bedeutung gehabt, daß es dem denkenden Geiste darin zuerst gelang, sich über alles Sinnliche zu erheben d. h. denjenigen Gedanken gefunden zu haben, worin alle Sinnlichkeit, die ideelle nicht minder, als die reelle, thatsächlich negirt ist. Die philosophischen Systeme, welche der voreleatischen Zeit angehören, die jonische und pythagoräische Philosophie, waren eben darin noch mangelhafte Philosophieen gewesen, daß sie das absolute Prinzip noch nicht frei von jeder Sinnlichkeit gedacht hatten. Die jonische Philosophie, die es als Wasser oder als Luft bestimmte, hatte es nicht frei von der reellen oder materiellen, die pythagoräische Philosophie, die es in die Zahl verlegte, noch nicht frei von der ideellen Sinnlichkeit gedacht. — Wie aber der eigentliche Anfang, ebenso ist dieser

Pantheismus auch das Ende der griechischen Philosophie gewesen. Die griechische Philosophe hat ihr Ende in dem Neuplatonismus; dieser aber muß wesentlich als ein abstrakt unitarischer oder ontologischer Pantheismus begriffen werden. Hiermit indessen wollen wir durchaus nicht behaupten, daß der Neuplatonismus und die eleatische Philosophie über das göttliche Sein völlig gleich gedacht hätten. Es besteht vielmehr zwischen beiden Systemen, bei aller wesentlichen Gleichheit in ihrer Anschauungsweise vom göttlichen Sein, zugleich eine nicht geringe Differenz. Die neuplatonische Philosophie bleibt durchaus nicht dabei stehen, das göttliche Sein nur als unterschiedslose allgemeine Einheit zu denken, sondern sie geht zugleich dazu fort, dasselbe weiter auch als ein in sich selbst bestimmtes und unterschiedenes Sein aufzufassen. Das göttliche Sein ist nämlich nach dem Neuplatonismus wesentlich auch ein seiner selbst bewußtes, und der Inhalt dieses Selbstbewußtseins ist der absolute Inbegriff aller wesenvollen und göttlichen Ideen. Aber zwischen dem göttlichen Sein, was nur unterschiedslose Einheit in sich ist und zwischen demjenigen, welches die selbstbewußte Einheit aller bestimmten göttlichen Ideen ist, findet ein wesentlicher Rangunterschied statt, welchem gemäß das letztere dem ersteren subordinirt ist. Mithin ist das göttliche Sein, in seiner Absolutheit gedacht, doch nur unterschiedslose Einheit, dagegen es, in seiner Relativität und Begrenztheit gedacht, das Selbstbewußtsein der göttlichen Ideen. Auf die Frage, wie denn der Neuplatonismus dazu komme, das göttliche Sein in dieser scheinbar sich widersprechenden, zwiefachen Weise aufzufassen, muß die Antwort aus dem Entwickelungsgange gegeben werden, welchen die Philosophie von dem eleatischen Systeme bis zu dem Neuplatonismus genommen hatte. Der philosophirende Geist hatte, nachdem er sich im eleatischen

Systeme von der Vielheit des weltlichen Daseins zur Einheit des Gedankens erhoben, bald erkannt, daß diese Einheit, weit entfernt, eine bloße unterschiedslose in sich sein zu dürfen, als eine unendlich in sich selbst bestimmte und unterschiedene aufgefaßt werden müsse. Er hatte hiermit begriffen, daß es eine doppelte Vielheit gebe, wovon nur die eine ihres inneren Widerspruchs wegen vor der Einheit des Gedankens zusammenbrechen müsse, die andere dagegen eine in jener Einheit selbst begründete, volle Berechtigung habe. Jene Vielheit ist die Vielheit des blos *sinnlichen* Daseins, diese hingegen die Vielheit der *Ideen*. Diejenigen philosophischen Systeme nun, in welchen es nach dem eleatischen Denken dem philosophirenden Geiste am meisten gelungen war, die göttliche Berechtigung dieser letzteren Vielheit, der Vielheit der Ideen, zu einer umfassenden und gründlichen Anerkennung zu bringen, waren die Systeme des Plato und Aristoteles gewesen. Beide Männer hatten erkannt, daß der sinnlichen Vielheit des Universums eine übersinnliche Vielheit von Ideen zu Grunde liege und von diesen nur jene den Charakter der Vergänglichkeit und Nichtigkeit an sich trage, diese dagegen von bleibender und unvergänglicher Wesenheit sei. Zugleich war es beiden Männern gelungen, das allgemeine Prinzip aufzufinden, in dessen Einheit die ideelle Vielheit zurückzuführen, und aus welcher heraus dieselbe zu begreifen sei. Dies allgemeine Prinzip entdeckten sie in dem Selbstbewußtsein, dessen wesentlicher Begriff allerdings darin besteht, die Einheit zu sein, welche sich unendlich in sich selbst unterscheidet, und derjenige unendliche Unterschied zu sein, welcher nie aufhört, eine sich auf sich selbst beziehende Einheit und Gleichheit mit sich selbst zu sein. Dasjenige Selbstbewußtsein aber, in welchem diese beiden im Begriffe des Selbstbewußtseins liegenden Seiten,

die Einheit und die Vielheit der Ideen, ihre volle Verwirklichung finden, war ihnen nicht das menschliche, sondern das göttliche Selbstbewußtsein. Dies und allein dies ist der νοῦς, welcher nicht, wie der menschliche Geist, nach dem Gesetze der Entwickelung aus seiner innern Möglichkeit in seine geistige Wirklichkeit übergeht, sondern der vielmehr, was er in jener oder in seinem Wesen enthält, von Ewigkeit her zum Actus und zur Wirklichkeit in sich selbst erhoben hat. Nachdem der denkende Geist so den Gedanken als ein System objectiv wirklicher Gedanken, die Idee als eine Totalität von solchen Ideen begriffen hatte, die, wie sie in aller Wirklichkeit das wahrhaft Wirkliche sind, so zugleich den selbstbewußten Inhalt einer höchsten, der absoluten Intelligenz bilden, mußte es ihm hinfort ganz unmöglich sein, sich dieser selbstbewußten Idealwelt wieder so zu entschlagen, daß er darin nur ein Ungöttliches, und als das eigentlich Göttliche dagegen nur denjenigen Gedanken erkannte, welcher in sich selbst eine reine und abstrakte Bestimmungs- und Unterschiedslosigkeit ausdrückt. Aber so sehr nun auch die neuplatonische Philosophie die göttliche Berechtigung der Ideen und deren Zusammenfassung zu einer göttlichen Intelligenz anerkannte, glaubte sie dennoch zugleich Gründe genug zu haben, bei dieser Intelligenz als dem eigentlichen Absoluten nicht stehen bleiben zu dürfen. Ein Selbstbewußtsein, auch wenn es der absolute Inbegriff der göttlichen Ideen ist, vermochte sie sich nicht anders, als so zu denken, daß dasselbe wesentlich eine für sich seiende Abgeschlossenheit und Begrenztheit ausdrückt. Das Selbstbewußtsein soll auch hier deswegen ein begrenztes sein, weil die Beziehung auf sich, die in demselben ausgedrückt liegt, sich nur durch ein Sichselbstunterscheiden von einem Andern realisiren könne. Um daher das Absolute als wirklich und wahrhaft unendliches

Sein aufzufassen, glaubte der Neuplatanismus, es als diejenige Einheit denken zu müssen, welche, wenn auch alle Unterschiede und Gegensätze durchziehend, dennoch von allen diesen abstrahirt und schlechthin über ihnen steht. Das göttliche Sein ist also nach dieser Philosophie Beides, sowohl die über allen Bestimmtheiten und Gegensätzen stehende unbegrenzt allgemeine Einheit, als auch das in der Form eines denkenden Selbstbewußtseins actualisirte System der göttlichen Ideen. Beides aber ist es so, daß diese beiden Seiten selbständig auseinanderfallen und bei diesem Auseinanderfallen die eine dem Range nach unendlich über der andern steht. — Hiernach kann man den Neuplatonismus füglich als eine syncretistische Einheit des pantheistischen und des theistischen Prinzips bezeichnen; er ist ein abstrakt unitarischer Pantheismus, wenn auf die höchste göttliche Spitze, hingegen ein Theismus, wenn auf das zweite göttliche Prinzip gesehen wird, auf den *νοῦς*, den selbstbewußten Träger der göttlichen Ideen.

Wenn wir es bis jetzt mit dem abstrakt-unitarischen Pantheismus auf dem Boden des Heidenthums zu thun gehabt haben, so ist jetzt noch übrig, auch auf diejenigen Männer hinzuweisen, welche in Mitten einer christlichen Welt diesen Pantheismus vorzugsweise repräsentirt haben. Hier haben wir zuerst des, im sechsten Jahrhundert nach Christus lebenden, falschen Dionysius Areopagita, des Begründers der Mystik, zu gedenken, dessen Anschauungsweise in allem Wesentlichen mit der des abstrakt-unitarischen Pantheismus zusammenstimmt, und der unzweifelhaft zu derselben durch ein eifriges Studium der neuplatonischen Philosophie gekommen war. Wenn Gott — so lehrt Dionysius — überhaupt bezeichnet werden kann, so muß er als dasjenige bezeichnet werden, was über allen Gegensätzen steht

und muß richtiger Uebergott, als Gott, richtiger das Uebervollkommene, als das Vollkommene, richtiger das Ueberunaussprechliche und Ueberunerkennbare, als das Unaussprechliche und Unerkennbare genannt werden. Von den beiden Wegen aber, welche nach Dionysius zu Gott führen, nämlich dem Wege der Bejahung und dem der Verneinung, gibt er dem letzteren entschieden den Vorzug. Dieser Weg führe von der Welt zu Gott, und sein eigenthümlicher Werth bestehe darin, von Gott alle weltlichen Bestimmtheiten fern zu halten und ihn in derjenigen Reinheit aufzufassen, in welcher er die Abstraktion von allen weltlichen Gegensätzen oder die absolute Indifferenz aller weltlichen Bestimmtheiten und Unterschiede ist.

Nach Dionysius Areopagita ist es zunächst Scotus Erigena (im neunten Jahrhundert lebend) gewesen, welcher den abstrakt unitarischen Pantheismus, zu dem auch ihn das Studium der neuplatonischen Philosophie gebracht hatte, mit eben so großer Wissenschaftlichkeit als Entschiedenheit repräsentirte. Auch nach Scotus kann Gott nicht erkannt werden, weil er dasjenige Sein sei, welches über allem Sein ist, insonderheit aber nicht definirt werden, weil jede Definition ihren Gegenstand umgrenze, Gott dagegen das unbegrenzte und unendliche Sein sei. Ebenso wenig dürfen nach ihm auf Gott Kategorien angewandt und ihm bestimmte Prädikate beigelegt werden, da jene, wie diese ihn in ein bestimmtes und entgegengesetztes Sein verwandeln würden, während er doch die Einheit aller Gegensätze und als solche über alle Gegensätze unendlich erhaben ist. Wahrer daher, als die bejahende Theologie, ist auch nach Scotus die verneinende Theologie, und das wahrste Wissen von Gott, unser Nichtwissen von ihm.

Im Mittelalter, zur Zeit der Scholastik, ist der ab-

strakt unitarische Pantheismus von dem Juden Maimonides (aus Cordoba gebürtig) in einer solchen Weise vertreten worden, die nur noch von einem Spinoza erreicht und übertroffen ist. Maimonides, in dem Spinoza seinen Lehrer verehrte, faßte Gott nicht nur als die unbegrenzte allgemeine Einheit auf, die über alle weltlichen Gegensätze hinaus und in sich selbst völlig bestimmungslos ist, sondern er wollte ihn auch als das einzige Sein anerkannt und ihm gegenüber alles weltliche, alles bestimmte Sein als bloße Negation, als ein reines Nichtsein aufgefaßt wissen. Und als eine bloße Negation bestimmte er, consequent, auch das Böse, indem er lehrte, daß dasselbe nichts weiter, als eine in der Endlichkeit des Menschen begründete Schranke und Abwesenheit des Guten sei.

Wie aber schon bemerkt, ist es Spinoza gewesen, welcher dem abstrakt unitarischen Pantheismus die consequenteste und wissenschaftlichste Ausbildung und namentlich diejenige Begründung verliehen hat, welche wir oben als die ihm eigene und wesentliche angegeben haben. Dem Spinoza verdankt vor Allem der Begriff des Modus seine wissenschaftliche Entstehung und Rechtfertigung, und er hat unter denselben, consequent, nicht nur die natürlichen, sondern auch die geistigen Existenzen, die denkenden Ich, subsumirt. Alle natürlichen Gegenstände sind nach ihm nur modi der Ausdehnung, die ihr gemeinsames Wesen ausmacht, und alle denkenden Subjekte nur modi des Denkens, welches ihr identisches Wesen bildet. Die einzelnen natürlichen Gegenstände sind also nur bestimmte Darstellungen der allgemeinen Ausdehnung, und die einzelnen denkenden Subjekte nichts Anderes, als bestimmte Darstellungen des allgemeinen Denkens. In dieser Begriffsbestimmung liegt schon ohne Weiteres, daß das einzig Reale in den natürlichen

Gegenständen nur die allgemeine Ausdehnung und das einzig Reale in den denkenden Subjekten nur das allgemeine Denken ist. Eine bestimmte Darstellung der Ausdehnung ist nämlich allein diejenige, die nicht die Totalität, sondern nur eine relative Sphäre der Ausdehnung in sich begreift, mithin diejenige, welche ebenso sehr ein Nichtsein, als ein Sein der allgemeinen Ausdehnung ist; und ebenso kann eine bestimmte Darstellung des Denkens auch nur die sein, welche gleichfalls nicht die Totalität, sondern nur eine Relativität des Denkens in sich faßt, und welche eben deswegen auch ebenso sehr ein Nichtsein, als ein Sein des Denkens ist. Hiernach kann gar nicht von natürlichen Gegenständen und denkenden Subjekten als einem Realen gesprochen werden, sondern das allein Reale sind offenbar nur die Ausdehnung überhaupt und das Denken überhaupt. So sehr nun aber auch Denken und Ausdehnung, im Vergleich mit den einzelnen natürlichen Gegenständen und denkenden Subjekten, die insgesammt begrenzt und endlich sind, die Bedeutung eines realen und unendlichen Seins haben, sind doch andererseits auch sie wieder, an und für sich, nur begrenzte Allgemeinheiten, da ja wesentlich die eine durch die andere begrenzt wird, und das absolut unendliche Sein, in dessen Begriff es liegt, von jeder Grenze und Schranke frei zu sein, wird daher nur dasjenige Sein sein können, welches grade ebenso nur die Einheit und Gleichheit von Denken und Ausdehnung in sich ausdrückt, wie die allgemeine Ausdehnung die Einheit und Gleichheit aller natürlichen Gegenstände und das allgemeine Denken die Einheit und Gleichheit aller denkenden Subjekte bezeichnet. Dies absolut unendliche Sein ist, da Denken und Ausdehnung, als denkende und ausgedehnte Substanz, nur den Begriff der Substanz mit einander gemein haben, wesentlich

auch nur diese. Die unendliche Substanz ist daher in Wahrheit diejenige Realität, welche alle Realität, und dasjenige Sein, welches alles Sein ist; und wiefern ihr gegenüber noch von einem bestimmten Sein gesprochen wird, so hat dies nur die Bedeutung eines bloßen Nichtseins.

Nach Spinoza können schließlich noch Schleiermacher und Fichte als diejenigen Männer der neueren Zeit genannt werden, von welchen gleichfalls der abstrakt unitarische Pantheismus zu einer wissenschaftlichen Rechtfertigung und Ausbildung gebracht ist. Schleiermacher hat diesen Standpunkt in seiner Dialektik und Dogmatik, Fichte ihn in seiner Anweisung zum seligen Leben, seiner späteren Religionsphilosophie, wissenschaftlich begründet und ausgebildet. Beide Männer aber bleiben durchaus nicht bei dem reinen Spinozismus stehen, sondern verhalten sich zu diesem ähnlich, wie sich die neuplatonische Philosophie zum eleatischen Systeme verhielt. Sie theilen nämlich ganz und gar die spinozistische Gottesidee, geben aber der Welt zur Gottheit eine andere Stellung, als ihr von Spinoza, der sie objektiv aufhebt gegeben ist. Beide erkennen die Berechtigung des weltlichen Daseins der Gottheit gegenüber an; Fichte jedoch spricht diese Berechtigung nur den denkenden Subjekten zu, während Schleiermacher dieselbe auch dem natürlichen Sein beilegt.

5. Indem wir uns jetzt zur Kritik dieses Pantheismus hinüberwenden, werden wir vor Allem die Frage zu beantworten haben, ob denn aus dem Begriffe des Unendlichen einerseits und aus dem des Endlichen andererseits sich mit Nothwendigkeit die Gottesidee ergebe, welche von diesem Pantheismus aus beiden Begriffen gefolgert ist.

a) Nehmen wir unseren Ausgangspunkt von der Idee des Unendlichen, so waren es besonders zwei Prädikate,

welche dieser Pantheismus als zum Wesen dieser Idee gehörig aufstellte, nämlich einerseits das Prädikat der Unbegrenztheit und andererseits das der innern Unterschiedslosigkeit. Aber sogleich diese Prädikate, ohne deren Zusammengehörigkeit sich dieser Pantheismus das unendliche Sein nicht denken konnte, sind bei näherer Betrachtung solche Gedankenbestimmungen, die einander völlig widersprechen und durchaus mit einander unverträglich sind. Ein Sein nämlich, welches den Charakter innerer Unterschieds- und Bestimmungslosigkeit an sich trägt, kann mit diesem Charakter nur im Gegensatze gegen das unterschiedene und bestimmte Sein gedacht werden, also nur so gedacht werden, daß es für sich selbst das letztere wesentlich als ein bestehendes voraussetzt. Aber ist dem so, so folgt dann mit Nothwendigkeit, daß ein schlechthin unterschieds- und bestimmungsloses Sein durchaus ein begrenztes Sein sein müsse. Denn begrenzt ist alles das, was ein Anderes außer sich hat, ein Anderes von sich ausschließt und sich von einem Anderen unterscheidet; das unterschiedslose Sein aber hat das unterschiedene, das bestimmungslose das bestimmte außer sich und unterscheidet sich ganz nothwendig von diesem. Ist nun aber ein rein unterschiedsloses Sein wesentlich ein begrenztes, so folgt dann für die Idee des unendlichen Seins, daß dies unmöglich ein unterschiedsloses sein könne. Auf die Frage, wie denn jetzt das unendliche Sein gedacht werden müsse, wenn es von der eben aufgedeckten Grenze und Schranke frei sein solle, gibt es keine andere Antwort, als die, daß es das unterschiedene, bestimmte und mannigfaltige Sein dynamisch und prinzipiell in sich selbst aufnehmen müsse. Ein Allgemeines nämlich wird so lange durch das Besondere begrenzt sein, als es dasselbe von sich ausschließt; nimmt es dagegen dasselbe prinzipiell und dynamisch in sich

selbst auf, so macht es sich damit zur Totalität, und es gibt nun kein Anderes mehr, was es außer sich hätte und wodurch es begrenzt werden könnte. Es wird sich daher jetzt für den Begriff des unendlichen Seins diejenige, allen weltlichen Existenzen zu Grunde liegende, unbegrenzt allgemeine Einheit ergeben, welche, weit entfernt, die unendliche Vielheit der weltlichen Existenzen absolut von sich auszuschließen, vielmehr deren dynamischer Grund und Prinzip ist, also diejenige Einheit, welche die unendliche Vielheit keimartig und in implicirter Weise in sich selbst enthält. Natürlich hat der Pantheismus, wenn er sich zu dieser Idee des Unendlichen und der Gottheit erhoben hat, damit aufgehört, der abstrakt unitarische und ontologische Pantheismus zu sein; er ist nun in diejenige Form des Pantheismus übergegangen, welchen wir mit dem Namen des dynamischen Pantheismus bezeichnen können.

b) Dasselbe Resultat, welches wir soeben, von der Idee des Unendlichen ausgehend, gewonnen haben, wird sich uns auch dann ergeben, wenn wir von dem zweiten Fundamentalbegriffe des abstrakt unitarischen Pantheismus, von dem Begriffe des Endlichen, unseren Ausgangspunkt genommen haben. Auch dieser Begriff führt, wie sich zeigen wird, nicht zu einem unterschiedslosen, sondern gleichfalls zu einem in sich selbst unterschiedenen und bestimmten Unendlichen. Wenn, nach früherer Darlegung, das Endliche nicht nur das bestimmte und begrenzte, sondern, was hiermit im Zusammenhange steht, wesentlich auch dasjenige Sein ist, was sich in sich selbst widerspricht und darum sich selbst aufhebt, so muß von selbst die Frage entstehen, in welchem und worin denn sich das Endliche aufhebe. Da alles Endliche sich aufhebt, so kann das Andere, worin es sich aufhebt, offenbar kein Endliches sein. Dies auch schon deswegen nicht,

weil jedes Sichselbstaufhebende sich nur in einem solchen Andern aufheben kann, welches die Bedeutung hat, ein Höheres nnd Umfassenderes, als es ist, zu sein. Da nun das Sein, welches ein Höheres und Umfassenderes als das Endliche ist, nur das Unendliche sein kann, so folgt, daß sich jenes nur in diesem aufheben könne. Aber ist dem so, so muß hierdurch das Unendliche so gewiß zu einem in sich selbst unterschiedenen und bestimmten Sein werden, als unzweifelhaft alles Sichaufheben nicht den Sinn eines abstrakten Verschwindens, sondern vielmehr nur den des Uebergangs aus der Selbständigkeit in die Unselbständigkeit, aus einem relativen Fürsichsein in die Form eines bloßen Momentseins hat. Eine einzelne Pflanze z. B., die sich aufhebt, verschwindet nicht schlechthin, sondern hört nur auf, eine bestimmte und unterschiedene Selbständigkeit den andern weltlichen Gegenständen gegenüber zu sein, und wird dagegen zu einem bloßen Bestandtheile, einem bloßen Momente im Elemente der Erde. Grade ebenso wird auch das sich aufhebende Endliche zu einem unselbständigen Bestandtheile und Momente in dem Unendlichen; auch es verliert nur seine in sich abgeschlossene Selbständigkeit und besteht dagegen, als unselbständiger Bestandtheil, ganz wesentlich und nothwendig noch in dem Unendlichen fort. Aus der Selbstaufhebung des Endlichen ergibt sich mithin ein solches Unendliche, worin, als unselbständiger Bestandtheil und als Moment, das Endliche, d. h. das bestimmte und unterschiedene Sein, wesentlich mitgesetzt ist, also durchaus kein unterschiedsloses, sondern vielmehr ein in sich selbst unterschiedenes und bestimmtes Unendliche, ein solches, welches dynamisch und implicite das Endliche ganz nothwendig in sich selbst enthält. — Es ist also auch vom Begriffe des Endlichen aus, durch methodische Folgerung, nur dasjenige Resultat wiedergewonnen, zu dem

uns eine methodische Fortentwickelung der Idee des Unendlichen mit Nothwendigkeit geführt hatte.

§. 5. Der abstrakt unitarische Pantheismus Schleiermachers.

Ehe wir zur Betrachtung des dynamischen Pantheismus übergehen, müssen wir auf eine Form des Pantheismus hinweisen, die einerseits, was ihre Gottesidee betrifft, noch ganz auf den Prinzipien des abstrakt unitarischen Pantheismus ruht, andererseits aber, was ihre Wesensbestimmung der Welt angeht, von diesem sich darin unterscheidet und über denselben darin hinausgeht, daß sie das weltliche Sein dem Absoluten gegenüber nicht mehr als ein bloßes Nichtsein, sondern vielmehr als ein relativ selbständiges und berechtigtes Sein auffaßt. Schon hieraus erhellt ohne Weiteres, daß diese Form des Pantheismus die erste und nächste Consequenz der Gottesidee des abstrakt unitarischen Pantheismus bilde. Denn liegt es in dem Begriffe dieser Gottesidee, das *unterschiedslose* Sein, die unterschiedslose Einheit auszudrücken, so postulirt damit, wie wir gesehen, der eigne Begriff der Gottheit, außer dieser ein solches Sein als real zu setzen, welches die Bedeutung eines mannigfaltig *bestimmten* und *unterschiedenen* Seins hat. Ein Unterschiedsloses gibt es ja nur und kann ja auch nur gedacht werden im relativen Gegensatze gegen ein in sich selbst unterschiedenes Sein.

Um so mehr aber verdient diese, die nächste Consequenz des abstrakt unitarischen Pantheismus bildende Form eine eingehende und genauere Berücksichtigung, als sie durch ein Genie ersten Ranges repräsentirt ist, durch einen Mann, welcher auf zwei Gebieten der Wissenschaft, auf dem der

Philosophie nicht minder als auf dem der Theologie, von Epoche machender Bedeutung gewesen ist. Dieser Mann ist Schleiermacher.

1. Schleiermacher bestimmt die Gottheit im Allgemeinen als das Sein, welches über alle Gegensätze hinaus und erhaben ist. Da nun unter allen Gegensätzen der allmeinste und umfassendste der ist, welcher zu seinen Seiten die beiden Hälften der Welt, nämlich den menschlichen Geist und die Natur, oder, abstrakt ausgedrückt, Denken und Sein, Subjekt und Objekt hat, so glaubt Schleiermacher die Gottheit, scharf und richtig, nur als diejenige Einheit denken zu müssen, in welcher dieser höchste Gegensatz erloschen und welche eben deswegen über denselben hinaus und erhaben ist. Schleiermacher bezeichnet demgemäß in seiner Dialektik die Gottheit als die Indifferenz von Geist und Natur, von Idealem und Realem, Subjekt und Objekt, Denken und Sein, und er spricht es ausdrücklich aus, daß, wenn es sich darum handle, Gott und Welt von einander zu unterscheiden, dann die Gottheit als die Einheit mit Ausschluß jeder Vielheit, die Welt dagegen als die Einheit mit Einschluß der gesammten Vielheit gedacht werden müsse. Nach solchen Sätzen können wir nicht anstehen, auch die Schleiermachersche Gottheit, kurz, als die nach Außen unbegrenzte und in sich selbst völlig unterschieds- und bestimmungslose Einheit zu definiren.

Aber nicht nur in dieser Definition, sondern weiter auch in den Consequenzen, die sich aus derselben für die Gottesidee ergeben, findet zwischen Schleiermacher und dem abstrakt unitarischen Pantheismus die größte Uebereinstimmung statt. Auch Schleiermacher will die Gottheit nicht als Selbstbewußtsein oder Persönlichkeit gedacht wissen, weil auch er der Ansicht ist, daß derselben hierdurch eine äußere Be-

grenzung erwachsen und sie damit unter die Kategorie der Endlichkeit fallen müsse; auch ist er bemüht, alle sogenannten Eigenschaften von der Gottheit fern zu halten, meinend, daß eine Gottheit, welche unterschiedene Eigenschaften in sich selbst habe, damit entweder zu einem in sich selbst entgegengesetzten, oder aber zu einem zusammengesetzten, jedenfalls also zu einem endlichen Sein werden müsse; und auch er unterläßt es, aus Gott die Welt abzuleiten und zu begreifen, weil hiermit und hierdurch in Gott die Welt vorausgesetzt und also der wesentliche Begriff Gottes vernichtet werden müßte.

2. So sehr nun aber Schleiermacher in seiner Lehre vom Absoluten mit der Anschauungsweise des abstrakt unitarischen Pantheismus zusammenstimmt, eben so bestimmt geht er über denselben darin hinaus, daß er die Welt als eine relativ berechtigte Wirklichkeit der Gottheit gegenüber denkt. Er hat sich durchaus nicht entschließen können, die Natur, und noch weniger, den menschlichen Geist unter den Begriff einer bloßen Negation, eines bloßen Nichtseins zu subsumiren. Wie sollte die Natur die Bedeutung eines bloßen Nichtseins haben können, da sie nicht nur aus einzelnen materiellen und der Vergänglichkeit anheim fallenden Erscheinungen, sondern ihrem Kern und Wesen nach aus unveränderlichen und ewigen Gesetzen, damit aus einem Systeme vernünftiger Gedanken, einem Vernunftsysteme besteht! Und wie sollte vollends der menschliche Geist ein blos Negatives sein können, da er in seinem Denken die Kraft besitzt, sich über die vergängliche und nichtige Welt zu erheben und in seiner Freiheit die Fähigkeit und Macht beweist, sich aus seinem eignen Wesen, aus der Vernunft her, so zu bestimmen, daß er mit den aus dieser Selbstbestimmung resultirenden vernünftigen Zwecken wesentlich zugleich die

materielle Welt, auf sie handelnd, vergeistigt und verklärt! — Aber ist nun die Welt der Gottheit gegenüber ein affirmatives und relativ berechtigtes Sein, so folgt dann von selbst, daß hinfort auch von einem Verhältnisse der Welt zu Gott und insbesondere von einem Verhältnisse des Menschen zu Gott, was der abstrakt unitarische Pantheismus verneinen mußte, gesprochen werden könne.

3) In einem realen und actuellen Verhältnisse zur Gottheit steht offenbar der Mensch nur dann, wenn er sich auf dieselbe in bewußter Weise bezieht. Ist aber eine solche Beziehung möglich? Gehört nicht der Mensch dem bestimmten, begrenzten und endlichen Sein an, und ist es diesem möglich, in dem Maaße aus sich herauszutreten und von sich zu abstrahiren, daß ihm der Charakter der unbegrenzten Allgemeinheit beigelegt werden könnte? Gott ist ja nach Schleiermacher die Einheit, welche von unbegrenzter Allgemeinheit ist und welche aus ihrem Wesen alle Bestimmtheiten von sich ausschließt. Das einzige Vermögen, wodurch dem menschlichen Geiste eine Beziehung auf die Gottheit, wenn dieselbe überhaupt möglich ist, allein möglich zu sein scheint, dürfte nur das Denken sein. Denn allein mittelst des Denkens vermag der Mensch vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen überzugehen; ein solcher Uebergang aber scheint die nothwendige Voraussetzung für jede bewußte Beziehung des menschlichen Geistes auf die Gottheit bilden zu müssen. Bei näherer Betrachtung aber ergibt sich aus der Natur des Denkens, daß es, ungeachtet es wohl jenen Uebergang bewerkstelligen kann, dennoch die Gottheit zu ergreifen, unvermögend sei. Es ist hierzu deswegen unvermögend, weil es jedes Objekt, welches von ihm ergriffen wird, zu einem Unterschiedenen und Entgegengesetzten macht, die Gott-

heit aber kein Unterschiedenes und Entgegengesetztes sein kann. Sobald nämlich der Geist einen Gegenstand denkt, unterscheidet er ihn theils insofern, als er ihn von anderen Gegenständen, theils insofern, als er ihn von sich, dem denkenden Subjekte, unterscheidet. An diese zwiefache Unterscheidung ist alles Denken so sehr geknüpft und gebunden, daß, wenn sie gänzlich fortfiele, auch behauptet werden müßte, daß kein wirklicher Denkakt sich vollzogen habe. Aber grade diese Unterscheidung ist es, welche dem Wesen des Absoluten völlig widerspricht. Denn wird das Absolute, als Objekt des Denkens, entweder von andern Objekten oder von dem denkenden Subjekte unterschieden, so wird es damit auch durch jene, wie durch dies begrenzt gesetzt und also in sein eignes Gegentheil verwandelt. — Aber wenn nun der menschliche Geist das Absolute im Denken nicht zu erreichen vermag, gibt es da überhaupt noch ein anderes Vermögen, von welchem wir sagen könnten, daß demselben diese Erreichung möglich sei? Ist diese Erreichung etwa dem Willen möglich? Dies scheint schon um deswillen verneint werden zu müssen, weil alles Wollen wesentlich auch Denken ist. So oft nämlich der Geist will, weiß er auch, was er will, d. h. denkt er das, was er will. Aber was er denkt, das muß er damit ganz nothwendig auch von Anderem unterscheiden. Alles Wollen also ist auch nur das Wollen eines Bestimmten und Begrenzten, näher das Wollen bestimmter und begrenzter Zwecke; die Gottheit aber ist das Gegentheil alles Bestimmten und Begrenzten; sie ist das absolut Unbegrenzte. — Sind nun Denken und Wollen völlig außer Stande, das Absolute als Absolutes zu ihrem Objekte haben zu können, so entsteht nur noch die Frage, ob das Gefühl, die dritte wesentliche Form des Geistes, eine solche Beziehung auf das Absolute zu realisiren vermöge, in und bei welcher

dies seinen absoluten, d. h. unbegrenzten Charakter behält. Schleiermacher bejaht diese Frage und erhebt damit das Gefühl zu der einzigen Geistesform, worin sich der menschliche Geist actuell auf die Gottheit beziehen könne. — Gefühl ist der Geist dann, wenn er sich auf einen Inhalt so bezieht, daß er diesen weder von einem anderen Inhalte, noch auch von sich, dem fühlenden Subjekte, unterscheidet, vielmehr mit demselben aufs Unmittelbarste zusammengeschlossen ist. Das fühlende Ich bildet den formellen Gegensatz zum denkenden. Denkend ist das Ich dann, wenn es sich einen Inhalt objektivirt, vergegenständlicht, gegenübersetzt; fühlend dagegen dann, wenn es sich ohne Objektivinung, Vergegenständlichung und Gegenübersetzung, also ohne Vermittelung oder nur in unmittelbarer Weise auf denselben bezieht. Das Ich als fühlendes ist also dergestalt mit seinem Gegenstande geeint, daß jede Trennung, jede Kluft zwischen ihm und diesem verschwunden ist. Wie der Gegenstand in das Ich, so ist das Ich in den Gegenstand hinein verinnert und erweitert und eine jede Begrenzung der einen Seite gegen die andere gänzlich verschwunden. — Verhält es sich so mit dem Gefühle, so muß einleuchten, daß sich dasselbe grade deswegen zur Aufnahme des Absoluten eigne, weil es seinem Inhalte keine Grenzen setzt, ihn vielmehr, wenn er der unbegrenzte ist, auch in seiner Unbegrenztheit nimmt und beläßt.

Schleiermacher bleibt aber dabei nicht stehen, die Beziehung auf das Absolute nur in das Gefühl im Allgemeinen zu verlegen, sondern er geht wesentlich dazu fort, das auf das Absolute sich beziehende Gefühl in seinem spezifischen Unterschiede von allen sonstigen Gefühlen näher anzugeben und zu fixiren. Er bezeichnet es nämlich, im Unterschiede von diesen, als das Gefühl der schlechthinigen Ab-

hängigkeit. Was die eigenthümliche Beschaffenheit dieses Gefühles sei, wird sich klar ergeben, wenn wir einen Blick auf diejenigen Gefühle gerichtet haben werden, welche ihm relativ entgegengesetzt sind. Entgegengesetzt sind ihm, zuerst und zunächst, das Freiheitsgefühl und sodann das relative Abhängigkeitsgefühl. Diese beiden Gefühle entstehen in dem Subjekte dann, wenn es sich auf die Außenwelt, d. h. entweder auf die natürlichen Gegenstände oder auf andere menschliche Subjekte bezieht. Offenbar ist das Verhältniß, in welchem das einzelne Subjekt zu diesen äußeren Existenzen steht, ein Verhältniß der Wechselwirkung. Wie das Subjekt von diesen Gegenständen Einwirkungen erfährt und in diesem Falle durch sie in eine leidende Zuständlichkeit versetzt wird, ebenso vermag auch es wieder, auf dieselben einzuwirken und sie zu determinirten zu machen. Insofern nun das Subjekt durch die Einwirkung äußerer Gegegenstände determinirt wird und dieser Determination in unmittelbarer Weise inne wird, muß in ihm ein Gefühl der Abhängigkeit von diesen Gegenständen entstehen, wogegen, umgekehrt, in ihm dann ein Freiheitsgefühl entstehen wird, wenn es mittelst seiner Thätigkeit diese Gegenstände determinirt hat.

Die beiden letztgenannten Gefühle, das Freiheits- und relative Abhängigkeitsgefühl, können nun in dem Subjekte unmöglich dann entstehen, wenn es sich in adäquater Weise auf das Absolute beziehen will. Denn zwischen dem einzelnen Subjekte und dem Absoluten darf kein Verhältniß der Wechselwirkung statuirt werden, welches Verhältniß für das Entstehen beider Gefühle die unumgänglich nothwendige Voraussetzung und Bedingung bildet. Ein Absolutes nämlich, welches vom menschlichen Subjekte determinirt werden könnte, würde hiermit in sich selbst den Zu-

stand des Leidens erfahren; aber ein leidendes Absolute wäre grade ebenso ein Widerspruch, wie ein endliches Absolute, da Alles, was leidet, eben damit, daß es leidet, endlich ist. Und ferner würde das Absolute, wenn man eine dasselbe bestimmende Thätigkeit des Subjekts statuiren wollte, hierdurch nothwendig zu einem bestimmten werden, während doch sein Wesenscharakter grade darin besteht, alle Bestimmtheiten von sich auszuschließen. Es würde nämlich deswegen zu einem bestimmten werden, weil jede bestimmende Thätigkeit wesentlich auch eine Bestimmtheiten setzende und hervorbringende Thätigkeit ist.

Wenn es nun aber dem menschlichen Subjekte unmöglich ist, bestimmend auf das Absolute einzuwirken, so kann dann in ihm, diesem gegenüber, auch von keinem Freiheitsgefühle die Rede sein. Und hat das Subjekt dem Absoluten gegenüber gar kein Freiheitsgefühl, so kann es dann ihm gegenüber auch kein Gefühl einer blos relativen Abhängigkeit, sondern vielmehr nur das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von demselben haben.

Ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber gibt es auch nur dem Absoluten gegenüber. Den einzelnen weltlichen Gegenständen und sogar der Totalität der Welt gegenüber kann es in dem Subjekte stets nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl geben. Das Abhängigkeitsgefühl ist hier deswegen ein relatives, weil es dem einzelnen Subjekte möglich ist, sowohl auf die einzelnen Gegenstände, als auch auf die Totalität der Welt einzuwirken und damit jenen, wie dieser gegenüber ein Freiheitsgefühl zu haben. Die Einwirkung auf die einzelnen Gegenstände braucht nicht immer eine direkte zu sein, sie kann auch eine indirekte, eine durch andere Gegenstände vermittelte sein. Wer nämlich überhaupt auf einen einzelnen Gegenstand der Welt

einwirkt, der wirkt damit so gewiß indirekt auf alle ein, als zwischen jenem und diesen ein realer Zusammenhang, ein continuirliches Band besteht. Aber auch der Totalität und Einheit der Welt gegenüber kann das einzelne Subjekt nur ein relatives Abhängigkeitsgefühl in sich haben, weil es ihm auch auf diese einzuwirken möglich ist, mag nun die Welteinheit als eine mehr mechanische oder mehr organische oder mehr dynamische gedacht werden. — Wird die Welt als ein Mechanismus gedacht, so ist dann das einzelne Subjekt ein Theil dieses letzteren. Jeder Theil nun hilft das Ganze mit constituiren, worin er Theil ist, und macht also ebensosehr das Ganze von sich abhängig, als er von dem Ganzen abhängt. Unmöglich daher kann das, was Theil ist, sich absolut abhängig von dem Ganzen fühlen, worin es Theil ist. — Aber auch dann, wenn die Welt ein großer Organismus wäre und das einzelne Subjekt in diesem Falle die Bedeutung eines einzelnen Gliedes in demselben hätte, müßte eine Einwirkung des Subjekts auf die Einheit der Welt angenommen und behauptet werden. Das einzelne Glied nämlich wirkt nicht nur auf andere einzelne Glieder, sondern mit diesen auch auf die Seele ein, die ja, im Unterschiede von dem Geiste, durchaus nichts Anderes, als das in der Vielheit der Glieder sich darstellende und durch dieselben sich mit sich vermittelnde Lebensprinzip ist. — Wenn endlich die Welteinheit als eine dynamische gedacht wäre und das einzelne Subjekt in diesem Falle die Bedeutung, eine einzelne Aeußerung oder Erscheinung der allgemeinen Weltkraft zu sein, hätte, so müßte auch jetzt noch so gewiß ein thätiger Einfluß von Seiten des Subjekts auf die Welteinheit behauptet werden, als unbestreitbar jede Aeußerung eine einwirkende Thätigkeit auf die allgemeine Kraft ausübt, aus welcher sie hervorgegangen

ist. Jede Kraft nämlich ist nur dadurch Kraft, daß sie sich äußert. Hiermit ist es die Aeußerung, wodurch die Kraft zur Kraft gemacht wird. Es ist folglich jede Aeußerung nicht nur von der Kraft, sondern, umgekehrt, auch diese von jener abhängig.

Im Begriffe des schlechthinigen Abhängkeitsgefühls scheint es zu liegen, daß dasselbe nur eine Beziehung zwischen dem einzelnen Menschen und Gott ausdrückt. Im Sinne Schleiermachers jedoch müssen wir behaupten, daß in Wahrheit die beiden Seiten, aus denen dies Gefühl besteht, nicht nur das einzelne Subjekt und Gott, sondern auch die Welt und Gott sind. Das Subjekt nämlich, welches sich schlechthin abhängig fühlt, ist in dem Momente, wo es sich so fühlt, Repräsentant der ganzen Welt, die Abhängigkeit dieser mitfühlend. Und wie es in seine Abhängigkeit die Abhängigkeit aller Dinge mitaufnimmt, ebenso nimmt es in die Abhängigkeit eines einzelnen Gegenstandes von Gott auch seine eigne und die Abhängigkeit aller übrigen Gegenstände mit auf, so daß, wo immer auch das Abhängigkeitsgefühl wirklich werden mag, stets die sich abhängig fühlende Seite nicht nur ein Einzelnes in der Welt, sondern vielmehr die Totalität dieser selbst ist.

Was nun noch näher die Beziehung anbetrifft, in welcher Gott und Welt im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle zu einander stehen, so ist diese keine andere, als die der absoluten Unterordnung der Welt unter Gott, des Weltbewußtseins unter das Gottesbewußtsein. Allein auf dieser Unterordnung beruht die Frömmigkeit, die mithin um so reiner ist, je vollständiger sich die Unterordung vollzogen hat. Das Gegentheil der Frömmigkeit wird die Sünde sein. Diese drückt diejenige Zuständlichkeit des Subjekts aus, in welcher dessen Weltbewußtsein sich gegen das

Gottesbewußtsein in Opposition gesetzt oder sich wohl gar dies letztere unterworfen hat. Wenn sich nun die Sünde nicht bloß als ein einmaliger, sondern als ein wiederholter und öfter wiederholter Act vollzogen hat, so wird es in dem Subjekte dahin kommen können, daß in ihm das Gottesbewußtsein aus der Form actueller Wirklichkeit in die der bloßen Möglichkeit, des bloßen Ansichseins herabsinkt. Dieser Zustand wird natürlich den Höhepunkt der Sünde bezeichnen und derselbe um so gefährlicher und furchtbarer sein, je mehr er nicht etwa nur hier und da in einzelnen Individuen vorkommt, sondern sich der Individuen massenweise bemächtigt hat. Ist es mit der Sünde dahin gekommen, daß sie das ganze Menschengeschlecht ergriffen und zwar so ergriffen hat, daß in diesem das Gottesbewußtsein die Kraft verloren, sich das Weltbewußtsein zu unterwerfen, so ist dann die Zeit gekommen, wo nur durch die historische Erscheinung des Erlösers die Menschheit in den ihrem Wesen und ihrer Bestimmung entsprechenden Entwickelungsgang zurückgeführt werden kann. Erlöser aber vermag nur ein solches Subjekt zu sein, in welchem eine absolute und zwar absolut stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins gesetzt ist. In welchem aber diese gesetzt ist, der besitzt damit in und mit derselben auch die Macht, diese Kräftigkeit durch das Medium der Selbstmittheilung und Selbstoffenbarung auch in andern Subjekten anzuzünden und zu vermitteln. Nun ist es Thatsache, daß Jesus Christus von Nazareth diese Kräftigkeit und Macht besessen habe und damit ein von Gott geordneter Erlöser der Menschheit geworden sei.

Wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen Frömmigkeit war, so ist jetzt leicht zu sagen, welches das eigenthümliche Wesen der *christlichen* Frömmigkeit sei. Christliche Frömmigkeit kann offenbar nur dasjenige

schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sein, welches in Christus als den Erlöser dergestalt reflektirt ist, daß es alle Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins nur von diesem empfängt und nur diesem jeden Sieg über das Weltbewußtsein zu danken hat. Dies christlich bestimmte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bildet nun nach Schleiermacher das Prinzip der Dogmatik, deren einzige Aufgabe die ist, in dialektischer Begriffsbestimmtheit und nach streng wissenschaftlicher Methode alles das zur Entfaltung zu bringen, was an sich oder potenziell in diesem Prinzipe gesetzt ist.

4. Aus unserer Darstellung der Grundzüge des Schleiermacherschen Systems muß erhellen, daß unser obiges Urtheil über dasselbe ein richtiges war. Schleiermacher hat mit dem abstrakt unitarischen Pantheismus ganz und gar die Gottesidee gemein, aber er unterscheidet sich von demselben auf das Bestimmteste darin, daß er der Welt eine andere, nämlich eine berechtigte Stellung zur Gottheit gegeben. Hierdurch ist es ihm möglich geworden, Begriffe von höchster Bedeutung, von welchen der vorige Standpunkt noch nichts wußte, zur Anerkennung zu bringen, die Begriffe der Religion, der Sünde und der Erlösung. Gleichwohl aber müssen wir den Schleiermacherschen Standpunkt für einen unhaltbaren erklären und er ist dies deswegen, weil er einen Dualismus zwischen Gott und Welt statuirt, welcher weder dem Wesen Gottes, noch auch dem der Welt gemäß ist. Eine Gottheit, welche nur die absolut bestimmungs- und unterschiedslose Einheit ist, ist eben damit das grade Gegentheil von dem, was die charakteristische Wesensbestimmung der Welt ausmacht, nämlich das Gegentheil des mannigfaltig bestimmten und unterschiedenen Daseins. Wie nun eine in diesem Gegensatze stehende Gottheit noch die Bedeutung des absolut unbegrenzten und unendlichen Seins

haben könne, als welches ja von Schleiermacher die Gottheit mit voller Entschiedenheit stets aufgefaßt wird, ist völlig unbegreiflich. Allerdings wohl ist die Schleiermachersche Gottheit die Abstraktion von allen Gegensätzen, ein negatives Hinaus über diese; aber grade weil sie nichts weiter, als dies, weil sie nur dies ist, gehört sie eben damit selbst dem Gegensatze an. Und hiervon wird sie nicht eher frei und kann sie nicht eher frei werden, ehe nicht die weltlichen Bestimmtheiten und Unterschiede dynamisch und prinzipiell in ihren eigenen Begriff mit aufgenommen sind, ehe sie sich, mit anderen Worten, nicht als diejenige Einheit erweist, worin alle Bestimmtheiten und Unterschiede der Welt ihren letzten Grund haben und woraus sie insgesammt fortwährend hervorgehen. Wenn sich einerseits allein auf diese Weise die Gottesidee von ihrer innern Leerheit, Schranke und Endlichkeit frei macht, so kann andererseits auch nur so und auf diesem Wege der Weltbegriff zu seiner eigentlichen und wahren Bedeutung erhoben werden. Nach Schleiermacher ist die Welt ein völlig außerhalb der Gottheit fallendes, rein nicht göttliches Sein; aber so entspricht sie ihrer Idee noch nicht, sondern wesentlich erst dann, wenn sie, bei aller Verschiedenheit von Gott, sich immer zugleich als eine Offenbarung dieses, d. h. als ein solches Sein bekundet, worin sich Gott nach seinem Wesen offenbar gemacht hat. Erst bei einer solchen Anschauung von der Welt im Allgemeinen ist es möglich, daß auch der Dualismus verschwindet, in welchen Schleiermacher den menschlichen Geist dadurch versetzt hat, daß er in diesem das Gottesbewußtsein und das Weltbewußtsein völlig auseinander fallen läßt. Schleiermacher weiß nur von einer Unterordnung des Weltbewußtseins unter das Gottesbewußtsein, aber von keinem Hineintreten dieses in jenes. Wie sollte das Gottesbewußt-

sein in das Weltbewußtsein, in das menschliche Denken und Wollen eintreten können, da es in seinem Begriffe liegt, alle Bestimmtheiten und Unterschiede von sich auszuschließen! In das Denken und Wollen vermöchte es nur dann einzutreten, wenn es seiner Natur und Wesenheit nicht widerspräche, sich in bestimmten Gedanken und Zwecken zur Wirklichkeit zu bringen. Aber grade dieses widerspricht nach Schleiermacher dem Gottesbewußtsein, daher es bei ihm eine nothwendige Consequenz ist, daß der Mensch, auch wenn er noch so fromm ist, doch nach dem bestimmten Inhalte seines Denkens und Wollens ein nicht göttliches Leben sei und führe. Anders dagegen muß es mit dem Menschen werden, sobald das Moment der Bestimmtheit und Unterschiedenheit in die Gottesidee aufgenommen ist. Denn nun wird es dem menschlichen Denken und Wollen möglich sein, sich mit bestimmten göttlichen Gedanken und Zwecken zu erfüllen und nun wird der Mensch, wenn auch in der Welt lebend, dennoch ein Leben in Gott und aus Gott führen können.

Indem es nun der dynamische Pantheismus ist, welcher Gott und Welt in der angedeuteten Weise auffaßt, so wird er damit derjenige Standpunkt sein, welcher die nächste Wahrheit des abstrakt-unitarischen Pantheismus bildet.

§. 6. Der dynamische und psychische Pantheismus.

1. Wie die Physik häufig den Versuch gemacht hat, eine Vielheit von Erscheinungen aus einer diesen zu Grunde liegenden Kraft, z. B. alle elektrischen Erscheinungen aus einer ursprünglichen elektrischen und alle Wärmeerscheinungen aus einer ursprünglichen Wärmekraft oder Wärmematerie

abzuleiten, grade ebenso macht der dynamische Pantheismus den Versuch, alle weltlichen Existenzen als Erscheinungen einer allgemeinen Weltkraft aufzufassen und sie demgemäß aus dieser heraus zu begreifen. Jeder Vielheit, so räsonnirt er, muß eine Einheit zu Grunde liegen, aus welcher letztlich jene hervorgegangen ist; der unendlichen Vielheit der weltlichen Existenzen mithin muß eine unendliche Einheit zu Grunde liegen, aus welcher jene hergeflossen ist; und diese Einheit, in richtiger und wahrer Weise aufgefaßt, kann nur die Bedeutung der Kraft, näher der unbegrenzt allgemeinen Kraft haben. — Da nun aber nur eine solche Einheit, welche in sich selbst bestimmt und unterschieden ist, sich in bestimmten Aeußerungen und Erscheinungen zu offenbaren vermag, so folgt von selbst, daß die Kraft, welche allen weltlichen Erscheinungen zu Grunde liegt und woraus diese letzlich hervorgehen, die Bedeutung einer unendlich in sich selbst bestimmten und unterschiedenen Einheit haben müsse. Aber so gewiß jede Kraft diese Einheit ist, ebenso gewiß ist es, daß alle in ihr liegenden Unterschiede nur mögliche und noch keine wirklichen Unterschiede sind. Zu wirklichen Unterschieden bringt es die Kraft erst in ihren Aeußerungen d. h. in den Erscheinungen, welche sie aus sich hervortreibt. Denn wirklich unterschiedene Bestimmtheiten sind nur diejenigen, welchen wesentlich die Form des Außereinanders angehört; ein Außereinander aber gibt es noch nicht in der Kraft, deren Bestimmtheiten und Unterschiede vielmehr nur die Form des Ineinanders haben. — Es ist also — um den Begriff der Kraft in einer Formel zu fixiren — jede Kraft in sich selbst Einheit und Vielheit zugleich; aber sie ist diese letztere nicht als eine reale und wirkliche; real und wirklich vielmehr ist in ihr nur die Einheit. Oder: jede Kraft ist eine Einheit des Allgemeinen und Besondern, aber nicht

in Form des Besondern, sondern nur in Form der Allgemeinheit. Die allgemeine Weltkraft mithin ist die Einheit des unbegrenzt Allgemeinen und der Totalität der Besonderheit, aber nicht in Form der Besonderheit, sondern allein in Form der Allgemeinheit gesetzt.

2) Wenn wir hiermit eine abstrakte Formel für die Gottesidee des dynamischen Pantheismus gewonnen haben, so wird unsere nächste Aufgabe nur dahin gehen können, eine ebenso bestimmte Formel für den Weltbegriff zu finden. Auf dem Standpunkte des dynamischen Pantheismus ist die Annahme einer Welt eine schlechthin nothwendige und nur das ist die Frage, wie sich diese an sich nothwendige Welt zur Gottheit verhalte. Offenbar nun kann die Welt auf dem gegenwärtigen Standpunkte nur ein Inbegriff solcher Existenzen sein, welche insgesammt die Bedeutung von Aeußerungen und Erscheinungen haben. Alle Existenzen sind nur die Aeußerungen und Erscheinungen der ihnen zu Grunde liegenden Kraft. Hiernach denn kann zwischen Gottheit und Welt, nach der Anschauungsweise des dynamischen Pantheismus, keine Inhalts-, sondern nur eine Formverschiedenheit stattfinden. Wie auch sollte die Welt von der Gottheit ihrem Inhalte nach verschieden sein können, da sie nur solche Existenzen umfaßt, welche insgesammt die bestimmten Aeußerungen und Erscheinungen der Gottheit selbst sind! Was aus dieser hervorgegangen ist, kann doch wohl nur göttlich sein. Nothwendig sind daher auf diesem Standpunkte Gott und Welt eine und dieselbe Totalität. Diese Totalität, in Form der Einheit gesetzt, ist Gott, sie in Form realer Vielheit gesetzt, die Welt. — Aus diesem formellen Unterschiede lassen sich alle übrigen Unterschiede, welche zwischen Gott und Welt sonst noch angegeben werden können, vollständig ableiten. Besteht die Welt aus einer realen Vielheit,

so besteht sie damit aus dem Endlichen; denn begrenzt und endlich ist jede Existenz, welche, als eine unter vielen, andere neben und außer sich hat. Die Welt kann daher auch hier definirt werden als der Inbegriff des Endlichen; nur muß man in diesem Falle nicht vergessen, daß hier unter dem Endlichen nicht ein dem Unendlichen Entgegengesetztes, sondern vielmehr das in die Form der Endlichkeit eingetretene Unendliche selbst zu verstehen sei. Denn wir haben hier nur ein aus dem Unendlichen hervorgegangenes, dies bestimmt manifestirendes und in steter innerer Beziehung zu demselben verbleibendes Endliche. — Wie nun alles Endliche, insofern es nur dies ist, sich selbst widerspricht, ebenso wird auch das in Rede stehende Endliche dem Widerspruche nicht entgehen können. Wohl ist jede weltliche Existenz auf diesem Standpunkte eine unmittelbare Selbstäußerung und Erscheinung der unendlichen Kraft oder des Absoluten; aber weil sie dies nur in einer Bestimmtheit ausdrückt und verwirklicht, so ist sie damit dennoch zugleich der Widerspruch, das Absolute ebensosehr nicht zu sein, als zu sein. Dieser Widerspruch zieht sich durch alle weltlichen Existenzen hindurch, und eben durch ihn sind alle endlich und der Vergänglichkeit preisgegeben. — Wie aber alle weltlichen Existenzen, als Erscheinungen des Absoluten, aus diesem hervorgegangen sind, ebenso wieder gehen sie, wenn sie vermöge ihres Widerspruchs sich selbst aufheben, in dasselbe zurück. Dieser Rückgang in das Absolute ist ebenso nothwendig begründet, als ihr Hervorgang aus demselben. Hervorgehen aus dem Absoluten müssen sie, weil dies Kraft ist und eine Kraft ganz nothwendig sich äußern, sich in bestimmten Erscheinungen darstellen muß. Zurückgehen aber müssen sie in das Absolute, weil sie insgesammt bestimmte und endliche Erscheinungen sind, als welche sie nothwendig der Widerspruch in und mit

sich selbst sind. — Aber so gewiß die Welt in allen ihren einzelnen Existenzen den Charakter der Endlichkeit an sich trägt, ebenso gewiß ist es doch, daß ihr in ihrer Totalität nicht dieser Charakter, sondern vielmehr der der Unendlichkeit zukommen müsse. Endlichkeit ist ja nur da, wo Grenze und Schranke ist; die Welt in ihrer Totalität dagegen ist durch kein Anderes begrenzt. Und Endlichkeit ist nur da, wo eine bestimmte Darstellung des Absoluten ist; die Welt in ihrer Totalität dagegen ist keine bestimmte, sondern die vollständige und adäquate Darstellung des Absoluten.

3) Was nun speciell die Lehre vom Menschen betrifft, so ergibt sich aus den Principien des dynamischen Pantheismus, daß, wie alles übrige weltliche Sein, ebenso auch der Mensch nichts Anderes sein könne, als eine bestimmte Erscheinung und Manifestation der allgemeinen göttlichen Kraft. Hiermit ist der Mensch eine solche Existenz, die mit derselben Nothwendigkeit aus der Gottheit folgt, wie aus derselben die natürlichen Dinge abfolgen. Schon hierin aber liegt, daß von einer Freiheit des Menschen auf diesem Standpunkte nicht die Rede sein könne. Frei würde der Mensch dann sein, wenn er die Möglichkeit in sich enthielte, mit der Gottheit und seinem eigenen inneren Wesen ebensosehr in Gegensatz und Widerspruch, als in Harmonie und Einheit sein zu können. Aber diese Möglichkeit kann ein solcher Standpunkt nicht zugeben, auf welchem der Mensch nur die Bedeutung, eine nothwendige Aeußerung der allgemeinen Kraft zu sein, hat. Denn im Begriffe der Aeußerung liegt es, absolut an ihre Kraft gebunden zu sein, d. h. was sie äußert, nicht aus sich, sondern einzig und allein aus der ihr zu Grunde liegenden Kraft zu haben. Eine Aeußerung, die da vermöchte, etwas in dieser Kraft nicht Liegendes und davon Verschiedenes in sich zur

Erscheinung zu bringen, würde eben damit aufgehört haben, die Aeußerung dieser Kraft, und, da grade hierin ihr Begriff besteht, aufgehört haben, in Uebereinstimmung mit diesem zu stehen. — Aber wenn nun dieser Standpunkt dem Menschen die Freiheit, d. h. diejenige Bestimmtheit nehmen muß, in welcher am meisten und am concretesten der unendliche Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen der Welt hervortritt, wird es dann überhaupt noch andere Bestimmtheiten geben, durch deren Besitz der Mensch hier seine specifische Hoheit und Würde zu zeigen und zu bethätigen vermag? Wohl noch giebt es solche Bestimmtheiten und unser Standpunkt sagt uns durch seine Geschichte, daß dieselben einerseits die Religion und andererseits die Sittlichkeit seien. — Der erste Vorzug des Menschen vor den übrigen weltlichen Geschöpfen besteht also darin, daß sich derselbe über die Vielheit, Bestimmtheit und Begrenztheit der weltlichen Erscheinungen zum Absoluten zu erheben und mit diesem in Einheit zu setzen vermag. Nichts Anderes ja als dies ist es, was in dem Begriffe der Religion zu liegen scheint. Während alle übrigen Gegenstände der Welt in den Grenzen ihres Seins gehalten und an sie gebunden sind, so ist dagegen der Mensch allein fähig, sich zum unbegrenzt Allgemeinen auszuweiten und eine lebendige Beziehung und Einheit mit diesem einzugehen. — Aber wird nicht der Mensch durch diese Erhebung aufhören, das zu sein, wozu ihn doch dieser Standpunkt macht, aufhören, eine bestimmte Aeußerung und Erscheinung des Absoluten zu sein? Wird das noch ein Bestimmtes und Begrenztes sein und bleiben können, was die Fähigkeit und Energie besitzt, sich zum absolut Allgemeinen und Unbegrenzten zu erheben? Muß nicht vielmehr durch diese Erhebung der Unterschied zwischen dem Menschen und der Gottheit völlig verloren

gehen? — Der dynamische Pantheismus sucht diesem Widerspruche dadurch zu entgehen, daß er in dem Menschen zwischen der Form und dem Wesen unterscheidet. Der Mensch ist formell fähig, die Allgemeinheit des Absoluten zu erreichen, aber materiell und seinem Wesen nach ist und bleibt er dennoch nur ein bestimmtes und begrenztes Sein. Oder: indem sich der Mensch zum Absoluten erhebt, gewinnt er hiermit wohl die formelle Allgemeinheit desselben, aber nicht ebenso auch die Totalität aller derjenigen Bestimmtheiten, welche in dieser Allgemeinheit beschlossen liegen. Das Absolute ist ja Beides, Allgemeines und Besonderes, und zwar kein bestimmtes Besonderes, sondern die Totalität des Besondern. Diese Totalität kann der Mensch nie erreichen, sondern in Beziehung auf sie ist und bleibt er ein begrenztes Sein, so wahr es immer sein mag, daß er derselben in seiner Entwicklung näher und immer näher kommt.

Nicht ohne Interesse dürfte es hier sein, auf den großen Unterschied hinzuweisen, welcher, was den religiösen Standpunkt anbetrifft, zwischen dem dynamischen und dem ontologischen Pantheismus Statt findet. Der ontologische Pantheismus mußte ein Gedachtwerden des Absoluten in Abrede stellen, weil sein Absolutes alle Bestimmtheiten von sich ausschließt, es aber, sowie es Gegenstand des Denkens wird, grade hiermit in die Unterschiedenheit und Bestimmtheit versetzt wird. Ganz anders dagegen wird es sich mit dem Absoluten des dynamischen Pantheismus verhalten. Dies muß deswegen gedacht werden können, weil es in sich selbst unendlich bestimmt und unterschieden ist, grade aber die Bestimmtheiten und Unterschiede es sind, die den Inhalt und die bestimmte Gegenständlichkeit des Denkens bilden. Freilich aber wird dies Denken nur ein relatives sein können, da, wie eben erkannt, es nur eine relative und

nicht die absolute Sphäre der Bestimmtheiten ist, deren sich das menschliche Bewußtsein zu bemächtigen im Stande ist.

Aber nicht nur die Religion, sondern auch die Sittlichkeit soll zum specifischen Vorzuge des Menschen vor den übrigen weltlichen Gegenständen gehören. Sittlich ist der Mensch, wiefern er die Bestimmtheiten seines Wesens, d. h. der Vernunft, zum Inhalte seines Wollens macht und dieselben dann weiter als Handlung und That verwirklicht. Da nun auf diesem Standpunkte das Wesen des Menschen nichts Anderes als eine bestimmte Aeußerung und Erscheinung des Absoluten ist, so wird damit alles sittliche Handeln zugleich wesentlich ein Handeln aus der Gottheit sein, also die Sittlichkeit die innigste Beziehung zur Religion, nämlich diejenige Beziehung haben müssen, wonach sie nichts Anderes als deren mittelst des Willens und der That vollzogene äußere Realisirung ist. Offenbar nun haben wir in diesem Begriffe der Sittlichkeit ein neues, wesentliches Moment, wodurch sich der dynamische Pantheismus auf das Bestimmteste von dem ontologischen unterscheidet. Dieser weiß entweder, nämlich in derjenigen Form, in welcher er dem einzelnen menschlichen Subjekte alle und jede Selbständigkeit der Gottheit gegenüber abspricht, noch gar nichts von Sittlichkeit, die ja dieser Selbständigkeit durchaus nicht entbehren kann, oder aber, inwiefern er, unter Zugeständniß einer relativen Selbständigkeit des Menschen, davon weiß, (wie uns ein solches Wissen in dem ontologischen Pantheismus Schleiermachers entgegentritt,) so kann wenigstens die Sittlichkeit, mit der er es zu thun hat, nie und nimmermehr die Bedeutung eines Handelns aus der Gottheit haben. Die Gottheit des ontologischen Pantheismus schließt ja alle Bestimmtheiten von sich aus und kann daher nie, in Form bestimmter Zwecke, der Inhalt des menschlichen Wollens und

Handelns werden. Also: so nothwendig in dem Systeme des ontologischen Pantheismus Religion und Sittlichkeit noch völlig auseinander fallen müssen, ebenso nothwendig gehören beide in dem des dynamischen Pantheismus innerlich und ihrem Wesen nach zusammen.

Wenn wir nun hiermit auf die höhere Bedeutung des jetzigen Begriffs der Sittlichkeit gegen den früheren hingewiesen haben, so wollen wir doch auch hier schon den wesentlichen Mangel nicht verschweigen, der auch diesem Begriffe noch ganz unzweifelhaft anklebt. Wie gezeigt, muß der dynamische Pantheismus die Freiheit des Menschen in Abrede stellen. Aber wo keine Freiheit ist, eben da kann auch die Sittlichkeit noch nicht wahrhaft und vollständig ihrem Begriffe entsprechen. Eine Sittlichkeit, die die Freiheit nicht zu ihrer Voraussetzung hat, sinkt von selbst in die Categorie bloßer Naturnothwendigkeit herab; eine völlig naturnothwendige Sittlichkeit aber ist nichts Anderes, als ein in Widerspruch mit sich selbst stehender Begriff. Eine solche Sittlichkeit schließt ja alles Verdienst des Menschen aus und hebt hiermit den Vorzug wieder auf, den der Mensch durch die sittliche Bestimmtheit vor den übrigen Weltwesen haben soll. Denn zu einem Verdienste kann die Sittlichkeit erst auf einem solchen Standpunkte werden, welchem gemäß es dem Menschen möglich ist, sich auch anders bestimmen zu können, als die Bestimmtheit ist, welche er sich in dem sittlichen Wollen und Handeln gegeben hat.

Da im weiteren Sinne zur Lehre des Menschen auch die Frage gehört, wie es sich mit der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes verhalte, so ist uns jetzt noch die Beantwortung der Frage übrig, was der dynamische Pantheismus über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes lehren werde. Nothwendig wird derselbe, wenn er seinen Prin-

cipien getreu bleibt und deren Consequenz nicht scheut, das Dogma von einer persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen Geistes verwerfen müssen. Näher aber wird er dies nicht nur dann verwerfen müssen, wenn er seinen Ausgangspunkt vom Begriffe des Menschen, sondern auch dann, wenn er denselben von der Wesensbestimmung Gottes genommen hat.

a) Der Mensch ist auf diesem Standpunkte nichts Anderes, als eine bestimmte Aeußerung und Erscheinung des Absoluten. In diesem Begriffe liegt es ohne Weiteres, daß der Mensch ebensosehr ein Nichtsein als ein Sein des Absoluten, mithin ein Widerspruch mit sich selbst, und zwar ganz derselbe Widerspruch sei, der auch in allem natürlichen Sein gesetzt und enthalten ist. Vermöge dieses Widerspruchs geht der einzelne Mensch ebenso, wie jeder natürliche Gegenstand zu Grunde, d. h. zuletzt wieder in denselben Grund, nämlich in das Absolute, zurück, aus dem er hervorgegangen ist.

b) Noch mehr aber ist es der Begriff des Absoluten, welcher den dynamischen Pantheismus nöthigt, die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zu verneinen und aufzugeben. Das Absolute ist hier, wie wir gesehen, als die unbegrenzt allgemeine Weltkraft aufgefaßt. In dieser Begriffsbestimmung scheint es ohne Weiteres zu liegen, daß das Absolute die Form des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit völlig von sich ausschließen müsse. Nämlich aus dem Grunde, weil diese Form, wie früher erwähnt, eine Begrenztheit und Endlichkeit ausdrückt und also durch sie das Wesen des Absoluten in sein eigenes Gegentheil verwandelt werden würde. Aber ist nun die Form des Selbstbewußtseins in der Gottheit negirt und gehört dieselbe ganz und gar nur der endlichen Seinssphäre an, so wird sie dann dem Schicksal, zuletzt auch außerhalb der Gottheit negirt zu werden, nicht

entgehen können, da auf Ewigkeit, d. h. hier auf ewige Dauer nur das Ansprüche hat, was seinem innersten Wesen nach von göttlicher Beschaffenheit ist.

4) Nachdem wir in dem Bisherigen den dynamischen Pantheismus nach seinen wesentlichen Grundzügen kennen gelernt haben, werden wir uns jetzt der Beantwortung der Frage zuzuwenden haben, ob bei diesem Standpunkte, als bei einem letzten und höchsten, stehen geblieben, oder aber, ob auch über ihn wieder zu einem höheren und wahreren fortgegangen werden müsse. Da derselbe ganz und gar durch die bestimmte Idee des Absoluten, die seinen Ausgangspunkt bildet, gefordert und begründet ist, so wird es vor Allem diese Idee sein, welche wir einer näheren Beurtheilung werden unterwerfen müssen. Wenn wir nun auch gerne anerkennen, daß das Absolute des gegenwärtigen Standpunktes durch das Moment der Bestimmtheit und der Besonderheit, was es in sich enthält, ein concretes und lebendiges und sicherlich ein unendlich höheres und wahreres sei, als das Absolute des ontologischen Pantheismus, so müssen wir doch gleichwohl der Ansicht sein, daß auch es noch entwicklungsbedürftig und entwicklungsfähig, also ein solches sei, was, wie es jetzt ist, der Idee des Absoluten noch nicht völlig entspricht. Es entspricht aber dieser Idee in keinem der beiden Momente, deren Einheit es ist, nämlich weder in dem Momente der Besonderheit, noch auch in dem der Allgemeinheit.

a) Was zunächst das Moment der Besonderheit betrifft, so ist diese der Idee des Absoluten darin inconform, daß sie, neben dem Charakter der Idealität, auch noch den der Materialität in sich enthält. Diese aber enthält sie und muß sie deswegen in sich enthalten, weil hier die weltlichen Dinge in ihrer Totalität, zu welcher ja nothwendig

auch ihre materielle Substanz gehört, direkte Selbstäußerungen und Erscheinungen des Absoluten sind. Diese Aeußerungen und Erscheinungen können sie nur deswegen sein, weil sie in dem Absoluten, und zwar näher in dessen Besonderheit, vorgebildet, in dieser vor ihrer weltlichen Bestimmtheit keimartig enthalten gewesen sind. Wenn es nun aber grade die materielle Substanz ist, wodurch und worin die weltlichen Dinge den Charakter der Vergänglichkeit und Nichtigkeit an sich tragen, so folgt von selbst, daß dieser Charakter, in potenzieller Weise, auch dem Absoluten zukommen müsse, was doch offenbar der Idee des Absoluten gänzlich widerspricht. Fassen wir hingegen die Idee der Gottheit so auf, daß aus derselben die dynamische Materie der Dinge völlig ausgeschieden ist, so wird die Gottheit auch jetzt noch die Bedeutung der allgemeinen Kraft, aber nur einer solchen Kraft haben können, welche sich an einem gegebenen Andern, nämlich an der von ihr vorausgesetzten Materie, bethätigt. Im Verhältnisse zu dieser, die das passive Substrat bildet, wird sie nun als das active Princip erscheinen und ihre Activität wesentlich darin bestehen, daß sie die Materie, die, in bloßer Beziehung auf sich gedacht, ein gestalt- und bestimmungsloses Sein ist, zu einer in sich selbst gestalteten und bestimmten macht. Durch diesen Gestaltungsproceß erst wird das entstehen, was wir Welt nennen, die ja nicht sowohl ein Inbegriff der materiellen Dinge als materieller, als vielmehr der absolute Inbegriff der in sich selbst gestalteten und qualitativ bestimmten Materie ist.

b) Wenn sonach in der gegenwärtigen Gottesidee das Moment der Besonderheit dem Wesen des Absoluten deswegen nicht entspricht, weil darin ein Zuviel, nämlich auch die materielle Besonderheit, gesetzt ist, so entspricht da-

gegen, umgekehrt, das Moment der Allgemeinheit demselben deswegen nicht, weil darin ein Zuwenig gesetzt ist. Die Gottheit des dynamischen Pantheismus soll, wie wir oben erkannt haben, die Einheit des Allgemeinen und des Besondern in Form des Allgemeinen und dagegen die Welt dieselbe Einheit in Form des Besondern sein. Was aber gehört dazu, damit die Gottheit diesem Begriffe entspreche? Doch ganz nothwendig dies, daß dieselbe die Form der Beziehung auf sich selbst habe. Denn nur dasjenige Allgemeine, was sich auf sich selbst bezieht, ist als Allgemeines oder in Form des Allgemeinen gesetzt, wogegen ein Allgemeines, was sich nicht auf sich selbst bezieht, nur ein potenzielles Allgemeines, d. h. ein solches Sein ist, was eben die Welt ist, in deren Begriffe ja die Besonderheit das Wirkliche und die Allgemeinheit das nur Potenzielle ausmacht. Liegt es nun aber im Begriffe der Kraft so ohne Weiteres, daß sie eine sich auf sich selbst beziehende ist? Mit nichten, da es ja in der Wirklichkeit Kräfte genug giebt, die der Beziehung auf sich selbst entbehren. Offenbar daher wird nur diejenige Kraft eine sich auf sich selbst beziehende sein können, die die Bedeutung eines seelischen Seins hat, da unter allem uns bekannten Sein es nur die Seele ist, die einer Beziehung auf sich selbst fähig ist. Setzen wir nun das Absolute, welches bisher die unbegrenzt allgemeine Kraft war, als eine ebenso unbegrenzt allgemeine Seele, die sich an der Totalität der Materie bethätigt und hierdurch diese sich als ihren Organismus anbildet und schafft, so gelangen wir damit von dem dynamischen zu dem psychischen Pantheismus, welcher uns lehrt, daß die Gottheit nothwendig als allgemeine Weltseele zu denken sei.

5) Der Begriff der Weltseele wird uns in seiner vollen Bestimmtheit sogleich dann entgegentreten, wenn wir ihn als

auch ihre materielle Substanz gehört, direkte Selbstäußerungen und Erscheinungen des Absoluten sind. Diese Aeußerungen und Erscheinungen können sie nur deswegen sein, weil sie in dem Absoluten, und zwar näher in dessen Besonderheit, vorgebildet, in dieser vor ihrer weltlichen Bestimmtheit keimartig enthalten gewesen sind. Wenn es nun aber grade die materielle Substanz ist, wodurch und worin die weltlichen Dinge den Charakter der Vergänglichkeit und Nichtigkeit an sich tragen, so folgt von selbst, daß dieser Charakter, in potenzieller Weise, auch dem Absoluten zukommen müsse, was doch offenbar der Idee des Absoluten gänzlich widerspricht. Fassen wir hingegen die Idee der Gottheit so auf, daß aus derselben die dynamische Materie der Dinge völlig ausgeschieden ist, so wird die Gottheit auch jetzt noch die Bedeutung der allgemeinen Kraft, aber nur einer solchen Kraft haben können, welche sich an einem gegebenen Andern, nämlich an der von ihr vorausgesetzten Materie, bethätigt. Im Verhältnisse zu dieser, die das passive Substrat bildet, wird sie nun als das active Princip erscheinen und ihre Activität wesentlich darin bestehen, daß sie die Materie, die, in bloßer Beziehung auf sich gedacht, ein gestalt- und bestimmungsloses Sein ist, zu einer in sich selbst gestalteten und bestimmten macht. Durch diesen Gestaltungsproceß erst wird das entstehen, was wir Welt nennen, die ja nicht sowohl ein Inbegriff der materiellen Dinge als materieller, als vielmehr der absolute Inbegriff der in sich selbst gestalteten und qualitativ bestimmten Materie ist.

b) Wenn sonach in der gegenwärtigen Gottesidee das Moment der Besonderheit dem Wesen des Absoluten deswegen nicht entspricht, weil darin ein Zuviel, nämlich auch die materielle Besonderheit, gesetzt ist, so entspricht da-

gegen, umgekehrt, das Moment der Allgemeinheit demselben deswegen nicht, weil darin ein Zuwenig gesetzt ist. Die Gottheit des dynamischen Pantheismus soll, wie wir oben erkannt haben, die Einheit des Allgemeinen und des Besondern in Form des Allgemeinen und dagegen die Welt dieselbe Einheit in Form des Besondern sein. Was aber gehört dazu, damit die Gottheit diesem Begriffe entspreche? Doch ganz nothwendig dies, daß dieselbe die Form der Beziehung auf sich selbst habe. Denn nur dasjenige Allgemeine, was sich auf sich selbst bezieht, ist als Allgemeines oder in Form des Allgemeinen gesetzt, wogegen ein Allgemeines, was sich nicht auf sich selbst bezieht, nur ein potenzielles Allgemeines, d. h. ein solches Sein ist, was eben die Welt ist, in deren Begriffe ja die Besonderheit das Wirkliche und die Allgemeinheit das nur Potenzielle ausmacht. Liegt es nun aber im Begriffe der Kraft so ohne Weiteres, daß sie eine sich auf sich selbst beziehende ist? Mit nichten, da es ja in der Wirklichkeit Kräfte genug giebt, die der Beziehung auf sich selbst entbehren. Offenbar daher wird nur diejenige Kraft eine sich auf sich selbst beziehende sein können, die die Bedeutung eines seelischen Seins hat, da unter allem uns bekannten Sein es nur die Seele ist, die einer Beziehung auf sich selbst fähig ist. Setzen wir nun das Absolute, welches bisher die unbegrenzt allgemeine Kraft war, als eine ebenso unbegrenzt allgemeine Seele, die sich an der Totalität der Materie bethätigt und hierdurch diese sich als ihren Organismus anbildet und schafft, so gelangen wir damit von dem dynamischen zu dem psychischen Pantheismus, welcher uns lehrt, daß die Gottheit nothwendig als allgemeine Weltseele zu denken sei.

5) Der Begriff der Weltseele wird uns in seiner vollen Bestimmtheit sogleich dann entgegentreten, wenn wir ihn als

die Mitte von zwei Extremen auffassen. Diese sind einerseits der Begriff der allgemeinen Weltkraft, welche das Princip des dynamischen Pantheismus bildet, und andererseits der Begriff des Weltgeistes, welcher, eigentlich und richtig erfaßt, das Princip einer bestimmten Gestalt des Theismus bildet. In welchem Verhältnisse nun die Weltseele zur allgemeinen Weltkraft stehe, haben wir soeben gesehen; welches dagegen ihr Verhältniß zum Weltgeiste sei, wird sich leicht ergeben, wenn wir uns des Unterschiedes bewußt werden, den nicht nur die Psychologie der Gegenwart, sondern auch schon der gewöhnliche Sprachgebrauch zwischen Seele und Geist machen. Offenbar eignet in der Welt eine Seele nicht nur den Menschen, sondern auch den Thieren, die sich durch sie von den Pflanzen abgrenzen, während dagegen der Mensch sich von den übrigen Weltwesen durch sein Geistsein unterscheidet. Einen Geist werden wir daher nur dasjenige Lebensprincip nennen können, dem die Form des Bewußtseins und Selbstbewußtseins wesentlich ist, unter Seele dagegen ein solches Lebensprincip zu verstehen haben, was nur in unmittelbarer Weise, nur in der Form des Gefühls, und nicht in der eines objektivirenden Denkens, sich auf sich selbst bezieht. Mit diesem Unterschiede hängt dann der weitere Unterschied zusammen, daß die Seele das in der Leiblichkeit verwirklichte, der Geist hingegen das sich von der Leiblichkeit unterscheidende und rein in sich seiende Lebensprincip ist. — Hiernach wird unter der Weltseele diejenige absolute Einheit zu denken sein, welche in der Totalität der weltlichen Gegenstände so ihre Wirklichkeit hat, daß sie sich darin in unmittelbarer Weise auf sich selbst bezieht, wohingegen unter dem Weltgeiste diejenige absolute Einheit zu denken sein wird, welche, von der

Totalität der Weltkörper sich unterscheidend, eine schlechthin in sich reflectirte und ihrer selbst bewußte ist.

Da sich nun, diesem Unterschiede gemäß, die Weltseele zu der Totalität der Weltkörper grade ebenso verhält, wie sich in dem animalischen Organismus die Seele zu dem Leibe verhält, so wird sich uns die wesentliche Eigenthümlichkeit des psychischen Pantheismus am Einfachsten und Leichtesten dann ergeben, wenn wir dies letztere Verhältniß einer näheren Betrachtung unterworfen und dann deren Resultate auf ihn übertragen haben werden.

a) Das Erste und Nächste, was sich von diesem Verhältnisse aussagen läßt, dürfte das sein, daß sich Seele und Leib wie Einheit und Vielheit von einander unterscheiden. Aber dieser Unterschied ist nur ein relativer, da in der Einheit der Seele auch das Moment der Vielheit, und in der Vielheit des Leibes auch das Moment der Einheit mitgesetzt ist. Die Seele ist nämlich diejenige Einheit, welche selbst in die Vielheit der leiblichen Organe eingeht, aber zugleich auch wieder diese Vielheit in sich zurücknimmt oder in derselben sich auf sich selbst bezieht. Und der Leib ist (im Unterschiede vom Cadaver) diejenige Vielheit, welche, als ein Inbegriff lebendiger Organe, durchaus und wesentlich ein durch die Seele vermitteltes, harmonisches Zusammenwirken, d. h. zugleich Einheit ausdrückt.

b) Wie als Einheit und Vielheit, ebenso lassen sich Seele und Leib als Allgemeines und Besonderes gegenüberstellen. Ein Allgemeines nämlich ist die Seele deswegen, weil sie die ganze Vielheit der leiblichen Glieder umfaßt und diese allgegenwärtig durchzieht, und ein Besonderes der Leib deswegen, weil er aus lauter besonderen Organen besteht und in diesen seine Wirklichkeit hat. Aber auch hier wieder ist die Allgemeinheit nicht ohne die Besonderheit und diese

nicht ohne jene gesetzt. Denn die Seele ist das in die einzelnen Organe sich hineinbesondernde und darin sich auf sich selbst beziehende Allgemeine, umgekehrt hingegen der Leib ein Inbegriff desjenigen Besondern, in welchem die sich besondernde allgemeine Macht der Seele durchaus und wesentlich mitgesetzt ist.

c) In dem Gesagten liegt schon, daß die Seele keine starre und bewegungslose, sondern vielmehr eine sich selbst bewegende Einheit und Allgemeinheit sei. Das Charakteristische dieser Bewegung besteht aber darin, daß sie eine in sich selbst zurückkehrende ist. Dies nämlich ist sie deswegen, weil die Seele sich stets so in die leibliche Vielheit und Besonderheit ausbreitet, daß sie daraus sich unausgesetzt wieder in ihre Einheit zurücknimmt. Als diese in sich zurückkehrende Bewegung nun können wir die Seele nur als Selbstzweck auffassen, in dessen Begriffe es liegt, sich selbst in einem Anderen, als in seinem Materiale, auszuführen und sich in demselben auf sich selbst zu beziehen. Das Material aber, in welches sich die Seele einführt und worin sie sich selbst bezweckt, ist die Vielheit der leiblichen Organe oder der leibliche Organismus. Dieser bildet den Boden, in welchem sie sich als objektive Idee zur Erscheinung bringt und worin sie sich die ihrem Wesen gemäße Wirklichkeit giebt.

Hiernach werden wir auch die Weltseele in ihrem Verhältnisse zur Totalität der Weltkörper unter den Gesichtspunkten der Einheit, der Allgemeinheit und des Selbstzweckes aufzufassen haben. Sie wird diejenige unbegrenzte Einheit sein, welche die zahllose Vielheit der Weltkörper durchzieht und diese zu einem in sich geschlossenen Organismus, worin ein Glied das andere bedingt und trägt, verbindet. Und sie wird das schrankenlose Allgemeine sein,

was in der Totalität der Weltkörper, als in den Gliedern seines Leibes, sich selbst besondert, aber in dieser Selbstbesonderung nicht verloren geht, sondern darin sich unausgesetzt auf sich selbst bezieht. Und sie wird endlich der universelle Zweck sein, welcher sich in das unendlich vielfache weltliche Dasein, als in seine ihm entsprechende Wirklichkeit, einführt und darin sich, dasselbe allseitig durchdringend und erfüllend, die Beziehung auf sich selbst giebt.

Nach dieser Darstellung werden wir auf's Neue behaupten müssen, daß der psychische Pantheismus eine höhere Form der Wahrheit sei, als der dynamische, deswegen eine höhere, weil er einerseits das Absolute von aller Materialität, auch von der keimartigen, völlig befreiet und dasselbe andrerseits als rückkehrende Zweckbewegung in sich und als wirkliche Beziehung auf sich selbst erfaßt und begriffen hat. Gleichwohl aber können wir auch dieser Gestalt des Pantheismus noch nicht die absolute Wahrheit zuschreiben, da auch sie noch solche Seiten und Mängel in sich enthält, mit welchen der Charakter der Absolutheit völlig unverträglich ist.

aa) Wenn das Absolute als Weltseele und die Welt in ihrer Aeußerlichkeit als deren Leib aufgefaßt wird, so muß sogleich einleuchten, daß die in dieser Weise bestimmte Gottheit unmöglich Grund und Princip der Welt sein könne. Niemals ja verhalten sich Seele und Leib so zu einander, daß jene als der schöpferische Grund von der Totalität dieses und dieser als ein absolut aus jenem Grunde hervorgegangenes Sein angesehen werden könnte; sondern mit beiden hat es die Bewandniß, daß sie, so innig sie sich auch auf einander beziehen, doch für einander *vorausgesetzte* und *gegebene* sind. Aber wenn sie nun dies sind, werden wir dann nicht sagen müssen, daß eine als Weltseele gedachte Gottheit nothwendig die Bedeutung eines *begrenzten*

Seins haben müsse? Oder sollen wir das kein Begrenztes nennen, was ein Anderes außer sich hat, von welchem es nicht der hervorbringende Grund ist? — Ist nun aber die Seele nicht dieser Grund, also auch nicht der Grund von der Harmonie, die zwischen ihm und dem Leibe besteht, werden wir da nicht genöthigt sein, ein Princip außer der Seele und dem Leibe anzunehmen, aus dessen Schöpferkraft sowohl das Dasein als auch die Harmonie beider hervorgegangen ist? Diese Nöthigung ist gewiß vorhanden und zugleich für uns die weitere Nöthigung gesetzt, dies schöpferische Princip als ein denkendes und seiner selbst bewußtes aufzufassen. Denn offenbar ja muß das Wesen ein denkendes sein, welches eine solche Harmonie, wie sie zwischen Seele und Leib besteht, diese innere Zweckbeziehung zwischen beiden, hervorzubringen vermag. Setzen wir nun aber das Absolute als die in sich seiende und den schöpferischen Grund von Geist und Natur bildende Intelligenz, so sind wir damit zu einer solchen Idee vom Absoluten gelangt, durch die wir uns nicht nur über den psychischen Pantheismus, sondern auch über den Pantheismus überhaupt erhoben haben.

bb) Zu dem Resultate, zu welchem wir hiermit gelangt sind, werden wir noch durch einen anderen, wesentlichen Mangel des psychischen Pantheismus hingeführt werden. Allerdings wohl ist das Absolute dieses Pantheismus, was es sein soll, eine sich auf sich selbst beziehende Einheit. Aber diese Selbstbeziehung ist nur eine unmittelbare, oder was dasselbe ist, nur eine in Form des Gefühls sich selbst vollziehende. Denn eine andere Selbstbeziehung als diese giebt es überhaupt nicht für die Seele, die sich als solche nur in der Vielheit der leiblichen Glieder und damit nur in Form des Selbstgefühls auf sich selbst bezieht. Eine solche unmittelbare Selbstbeziehung entspricht nun aber durchaus nicht dem

Wesen und Begriffe des Absoluten. Da das Absolute die Einheit des Allgemeinen und Besondern in Form des Allgemeinen ist, so kann die seinem Wesen entsprechende Selbstbeziehung nur diejenige sein, in welcher sich dasselbe nach seiner Allgemeinheit auf sich selbst bezieht. Aber grade diese Selbstbeziehung liegt nicht in dem Begriffe des Selbstgefühls ausgedrückt, das vielmehr (da die Seele nur in der Vielheit der leiblichen Glieder zum Selbstgefühle gelangt) einen unmittelbaren Zusammenschluß des Allgemeinen (der Seele) und des Besonderen (der Glieder) bezeichnet. Soll sich hingegen das Allgemeine auf sich als Allgemeines beziehen, so kann dies nur durch die Form und Function des Denkens geschehen. Denn allein durch das Denken reißt sich das Allgemeine von dem materiellen (leiblichen) Besondern los und wird es sich selbst, grade als diese Abstraction, dadurch gegenständlich, daß es sich sich selbst gegenübersetzt und sich in der gegenübergesetzten Seite auf sich selbst bezieht. Aber so gewiß nun das Denken die Function ist, worin allein sich das Allgemeine als Allgemeines auf sich selbst bezieht, eben so gewiß ist es zugleich die Function, worin sich auch das Besondere in wahrster Weise auf sich selbst bezieht. Dies nämlich bezieht sich wahrhaft erst dann auf sich, wenn es sich nach seinem Unterschiede von anderem Besondern gegenständlich geworden ist. Aber in diesem Unterschiede von Anderem kann es sich nur im unterscheidenden Denken gegenständlich werden. — Setzen wir nun das Absolute als das unbegrenzt allgemeine Sein, welches sich auf sich selbst und auf die Totalität seiner Wesensbestimmtheiten denkend oder in Form der Selbstgegenständlichkeit bezieht, so sind wir damit auf's Neue wieder zu einer solchen Gottesidee gekommen, worin nicht nur die Grenzen

des psychischen Pantheismus, sondern auch die des Pantheismus überhaupt überschritten sind.

6) Ehe sich unsere Betrachtung einem anderen und höheren Standpunkte zuwendet, ist uns zuletzt noch übrig, in aller Kürze einen Blick auf die Geschichte des dynamischen und psychischen Pantheismus hinzuwerfen. Der dynamische Pantheismus ist zu ganz verschiedenen Zeiten aufgetreten; schon das Alterthum kennt ihn, aber auch am Ende des Mittelalters und sogar noch in der neueren Zeit hat er sich zur Geltung zu bringen gewußt. Im Alterthume war es die stoische Philosophie, die ihn zur Ausbildung brachte; im Anfang des 16. Jahrhunderts sehen wir ihn von mehreren Naturphilosophen vertreten, unter denen die hervorragendste Stelle Giordano Bruno einnimmt; und in neuerer Zeit ist er ganz besonders von Schleiermacher in seinen Reden über Religion repräsentirt worden.

a) Was zuerst die stoische Philosophie betrifft, so begegnen wir in ihr schon einer eben so consequenten als vollständigen Ausbildung des dynamischen Pantheismus. Gott und Welt werden hier nach ihrem Verhältnisse zu einander ganz so aufgefaßt, wie wir dies Verhältniß, im Sinne des dynamischen Pantheismus, entwickelt haben. Gott nämlich ist die allen weltlichen Erscheinungen zu Grunde liegende unbegrenzt allgemeine Kraft und die Welt der absolute Inbegriff des Wirklichen, was aus dieser Kraft, als ihre wesentliche Aeußerung und Erscheinung, hervorgegangen ist. Auch hier also sind Gott und Welt derselbe Inhalt und nur formell von einander unterschieden: Gott ist der identische Inhalt in Form der Einheit und Allgemeinheit, die Welt derselbe Inhalt in Form der Vielheit und Mannigfaltigkeit gesetzt. Auch hier ferner ist das Gesetz, nach welchem alles weltliche Dasein aus dem Absoluten hervorgeht, nur das

Gesetz unabänderlicher Nothwendigkeit, daher consequent auch hier die Freiheit des Menschen in Abrede gestellt und für alles menschliche Denken und Wollen ein absoluter Determinismus gelehrt wird. Diesem gemäß wird sogar jede Facticität des Bösen als eine nothwendige Erscheinung aufgefaßt und dasselbe dadurch gerechtfertigt, daß einerseits das Gute seiner, als seines Gegensatzes, bedürfe, andrerseits aber dasselbe, der göttlichen Weltordnung gemäß, dem Guten diene und zum Guten hinüberführe. Dabei jedoch verhält sich der Stoicismus in keiner Weise verneinend gegen Religion und und Sittlichkeit, sondern fordert vielmehr beide auf das Bestimmteste. Wenn das Subjekt, als religiöses, sich über alles weltlich Einzelne zum absolut Allgemeinen, als zu dessen Grunde, erhebt, so bestimmt es dagegen, als sittliches, sich aus diesem Grunde heraus und verwirklicht es als solches in seinem Wollen und Handeln die Zwecke, welche aus dieser Selbstbestimmung hervorgegangen sind.

Schon aus diesen Anführungen dürfte zur Genüge hervorgehen, daß der Stoicismus in der That eine consequente Ausbildung des dynamischen Pantheismus genannt werden könne. Er ist aber eine consequente Ausbildung desselben nicht nur in dem Sinne gewesen, daß er alle die Folgerungen gezogen, welche sich mit Nothwendigkeit aus dem absoluten Principe dieses Standpunktes ergeben, sondern auch in dem Sinne, daß er selbst die Consequenzen aufgestellt, zu denen, nach dem Gesetze innerer Selbstentwickelung, dies Princip von selbst hinüberführt.

Ist das Absolute diejenige allen weltlichen Erscheinungen zu Grunde liegende Kraft, aus welcher diese in ihrer Totalität hervorgehen, so folgt dann von selbst, daß, da zur Totalität der Erscheinungen auch das materielle Sein gehört, es auch dies dynamisch in sich fassen müsse. Wiewohl nun

auf dem Boden der stoischen Philosophie von einer Seite her allerdings auch die dynamische Immanenz der Materie in der Gottheit behauptet und gelehrt wird, so tritt uns dagegen von einer anderen Seite her, offenbar in dem Gefühle, daß alle Materie ein Nichtiges sei und daß alle Nichtigkeit von der Gottheit ausgeschlossen werden müsse, der Versuch entgegen, die Gottheit als die reine absolute Kraft d. h. als diejenige Kraft aufzufassen, welche nur Form ist und die, weit entfernt die Materie selbst in sich zu schließen, sich vielmehr nur an dieser, als einer vorausgesetzten und vorgefundenen, formirend und gestaltend bethätigt. Ja der Stoicismus geht noch weiter; nicht nur daß er die Materialität aus der Gottheit zu entfernen sucht, ist er zugleich weiter bestrebt, die Gottheit als ein in sich selbst zurückkehrendes und sich auf sich selbst beziehendes Sein aufzufassen. Er bestimmt nämlich die Gottheit auch als allgemeine Weltseele und giebt der äußeren Welt die Stellung, den Leib für diese Seele zu bilden. Ja er bleibt auch hierbei noch nicht stehen. Er sieht sich zuletzt sogar dahin getrieben, die Gottheit als Intelligenz aufzufassen, da er sich nur aus einer solchen heraus die Harmonie, die Schönheit und die unendlich vielen Zweckbeziehungen zu erklären weiß, die allseitig in dem Dasein der Welt, dem Produkte der Gottheit, verwirklicht sind. — So denn ist uns der Stoicismus ein Beispiel, nicht nur von dem dynamischen, sondern auch von dem psychischen Pantheismus, und zwar von diesem letzteren bis auf den Punkt hin, wo derselbe über sich selbst hinaus auf das theistische Princip, als auf seine höhere Wahrheit, hinweist.

Wenn wir so eben auf das Bestreben des Stocismus hingewiesen haben, die Materie aus der Gottheit zu entfernen, so sei hier bemerkt, daß wir sehr wohl wissen, wie

derselbe, sich anschließend an Heraklit, die Gottheit zugleich noch als eine materielle Substanz, nämlich als Feuersubstanz oder als warmen Hauch, auffaßt. Aber diese Substanz der Gottheit hat für den Stoicismus selbst durchaus nicht die Bedeutung, dem materiellen Sein als solchem anzugehören, er selbst vielmehr unterscheidet die feurige Substanz der Gottheit auf das Bestimmteste von dem irdischen Feuer und bezeichnet jene, offenbar um ihren übernatürlichen Charakter anzudeuten, als eine durchaus ätherische.

b) Gegen Ende des Mittelalters sind es, wie erwähnt, mehrere Naturphilosophen gewesen, von welchen der dynamische Pantheismus systematisch ausgebildet worden. Zu diesen Naturphilosophen gehören Männer, wie Cardanus, Nicolaus v. Cusa, Campanella, Vanini, der bedeutendste aber von ihnen ist unbestritten Giordano Bruno. Der philosophische Standpunkt dieses Mannes ist in neuerer Zeit ganz verschieden bestimmt worden. Während von einer Seite her, z. B. von Jacobi, behauptet ist, daß die Grundzüge des Systems des Bruno völlig mit denen des Spinozismus übereinstimmten, wird von einer anderen Seite her, z. B. von Ritter in seiner Geschichte der Philosophie, der Versuch gemacht, ihn unter die Theisten zu subsumiren. Wir müssen der Ansicht sein, daß die eine dieser Bestimmungen eben so einseitig sei, wie die andere, und sehen uns, im Gegensatze gegen beide, genöthigt, darauf zu dringen, daß der philosophische Standpunkt des Bruno als ein zwischen diesen Extremen liegender, als die Mitte zwischen Spinozismus und Theismus, aufgefaßt werde. Als diese Mitte hat er mit beiden Extremen allerdings wohl eine Verwandtschaft, aber er unterscheidet sich zugleich von ihnen auf das Nachdrücklichste. — Was zuerst seine Stellung zu Spinoza betrifft, so ist er mit diesem darin einverstanden, daß das Absolute

die allen weltlichen Gegenständen zu Grunde liegende und ihnen immanente Einheit sei, aber er weicht von demselben entschieden darin ab, daß er diese Einheit nicht, wie jener, als eine in sich bestimmungs- und unterschiedslose, sondern vielmehr als eine dynamisch in sich unterschiedene und concrete auffaßt. Denn nach ihm ist ja diese Einheit ebensosehr der productive Grund aller weltlichen Unterschiede und Gegensätze, als zugleich die Macht, durch welche alle wieder gebrochen und in eine letzte Harmonie aufgelöst werden. Aber nicht nur die Gottesidee, sondern nicht minder auch den Weltbegriff faßt Bruno anders auf, als Spinoza. Nach ihm ist die Welt nicht, wie bei diesem, ein Inbegriff absolut haltungsloser Modi, sondern vielmehr ein Inbegriff desjenigen Seins, in welchem sich die Gottheit, freilich nach dem Gesetze innerer Nothwendigkeit, in bestimmter Weise äußert und offenbart und welches sie daher auch als ein berechtigtes und relativ selbständiges anerkennt und affirmirt. — Was sodann zweitens des Bruno Stellung zum Theismus betrifft, so behauptet er allerdings, aber nur hie und da, nicht durchgreifend, daß das Absolute als in sich seiende Intelligenz gedacht werden müsse, er unterläßt es aber stets, nun diese Intelligenz in eine andere Beziehung zur Welt zu setzen, als die ist, welche Gott und Welt auf dem Standpunkte des dynamischen Pantheismus angewiesen wird. Wenn man ihn daher, sich auf einzelne seiner Aeußerungen stützend, einen Theisten nennen will, so dürfte es angemessen sein, hinzuzufügen, daß er dieser nur nominell, aber nicht in Wirklichkeit gewesen sei. In Wirklichkeit vielmehr war er ein dynamischer Pantheist, aber ein solcher, der sich dazu erhoben, auch diejenigen Consequenzen zu ziehen, auf welche die innere Dialektik seines Standpunktes mit Nothwendigkeit hinweist.

c) Was zuletzt Schleiermacher betrifft, so ist schon bemerkt, daß dieser in seinen Reden über Religion den dynamischen Pantheismus zu einer systematischen Ausbildung gebracht habe. Wenn er später diesen Standpunkt aufgab und dafür den des ontologischen Pantheismus ergriff, so dürfte es von Interesse sein, die Gründe zu erfahren, durch welche er bei diesem Schritte bestimmt wurde. Aus seiner Dialektik nun erkennen wir, daß der Hauptgrund die von ihm gewonnene Einsicht war, daß ein als Kraft aufgefaßtes Absolute unmöglich den diesem nothwendigen Charakter des unbedingten Seins haben könne. Jede Kraft nämlich ist nicht nur ein die Aeußerung bedingendes, sondern zugleich auch ein durch sie bedingtes Sein, und sie ist dies deswegen, weil sie erst durch die Aeußerung, ohne die es ja keine Kraft giebt, zur Kraft gemacht wird. Wäre daher Gott die allgemeine Weltkraft, so würde er damit ebensosehr durch die Welt, als diese durch ihn bedingt sein. Indem nun Schleiermacher die Gottheit von dieser Bedingtheit nur dadurch befreien zu können glaubte, daß er ihr alle Bestimmtheiten und Unterschiede nahm, durch die ja allein sie sich auf das weltliche Dasein und dies sich auf sie bezieht, mußte sich ihm consequent die Ueberzeugung aufdringen, daß der ontologische Pantheismus ein höherer Standpunkt der Wahrheit sei, als der dynamische. Aber aus unserer Kritik des ontologischen Pantheismus und dem inneren Entwickelungsgesetze, nach welchem wir von diesem zu dem dynamischen Pantheismus gelangt sind, wird klar ersichtlich sein, daß es sich in der That umgekehrt verhalte, daß in Wirklichkeit der dynamische Pantheismus eine höhere Form der Wahrheit sei, als der ontologische.

Unter Allen aber, die den dynamischen Pantheismus systematisch ausgebildet haben, dürfte sich Niemand finden,

welcher denselben in einer solchen Reinheit und in solcher jedes Hinüberweisen auf einen höheren Standpunkt von sich fern haltenden Abgeschlossenheit vertreten hätte, als grade Schleiermacher. Wir finden bei ihm alle Negationen, aber auch alle Positionen, zu denen dieser Standpunkt berechtigt und deren er fähig ist. Zu den Negationen gehört ganz besonders die Bekämpfung zweier Dogmen, des Dogmas von der Persönlichkeit Gottes und von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes; zu den Positionen hingegen der wissenschaftliche Nachweis, daß Religion, Sittlichkeit und Wissenschaft (Philosophie) auf diesem Standpunkte durchaus möglich seien. — Wie sich nun näher diese drei, Religion, Sittlichkeit und Philosophie, zu einander verhalten d. h. wie sie sich gegen einander abgrenzen und in welchem positiven Zusammenhange sie mit einander stehen, darüber giebt uns namentlich die zweite der Schleiermacherschen Reden die eingehendste Belehrung und Darstellung. Wir erfahren hier, daß die Religion dem Gefühle, die Sittlichkeit dem zur That heraustretenden Willen und die Wissenschaft dem Denken angehöre, jede also in einer ganz verschiedenen Provinz des menschlichen Geistes situirt sei, daß aber dennoch alle drei auf's Innigste mit einander dadurch zusammenhängen, daß das dem Denken und dem Willen gemeinsam zu Grunde liegende Gefühl sowohl in ein vergegenständlichendes und abbildendes Denken, als auch in ein heraustretendes Handeln übergehen müsse. — Wenn so Schleiermacher die Religion nur in das Gefühl verlegt, so soll dies in seinen Reden durchaus nicht den Sinn haben, als ob sich nur das Gefühl und nicht auch das Denken auf das Absolute beziehen könne. Schleiermacher giebt vielmehr ausdrücklich auch eine Beziehung des Denkens auf das Absolute zu, aber er kämpft dagegen, daß diese denkende Beziehung Religion sei. Dies ist sie deswegen nicht, weil

einerseits alles Denken des Absoluten ein Objektiviren d. h. ein Sichgegenüberstellen desselben, die Religion dagegen ein unmittelbares Sichzusammenschließen mit demselben, andrerseits aber alles Denken, welches ja stets ein Unterscheiden ist, nur ein Erfassen des Absoluten nach seinen inneren Unterschieden und seinen einzelnen Bestimmtheiten, die Religion dagegen ein Ergreifen desselben in und nach seiner Totalität ist. — Und wie eine Beziehung des Denkens auf das Absolute, ebenso ist nach Schleiermachers Reden auch eine Beziehung des Willens auf dasselbe möglich. Aber auch diese Beziehung wieder ist nach ihm deswegen keine Religion, weil auch der Wille das Absolute stets nur einerseits als einen objektiv gesetzten und andrerseits als einen bestimmten und begrenzten Zweck in sich schließt. Wenn es daher auch nach ihm allerdings wohl ein Handeln aus Gott giebt, so bezeichnet doch dies Handeln keine Stufe des religiösen, sondern nur eine, nämlich die höchste Stufe, des sittlichen Lebens.

§. 7. Der ethische Pantheismus.

Wir haben als die letzte Consequenz, zu welcher die Dialektik des dynamischen und psychischen Pantheismus forttreibt, im Vorigen die Behauptung gefunden, daß das Absolute nothwendig als Intelligenz gedacht werden müsse. Da wir nun eine Intelligenz nur da haben, wo wir ein Ich haben, so enthält jene Behauptung den Satz, daß das Absolute als Ich gedacht werden müsse. In diesem Satze nun liegt der negative Ausgangspunkt des ethischen Pantheismus, welcher, so gewiß er auch der Ansicht ist, daß das Absolute nicht ohne das Ich existiren und gedacht werden könne, doch mit aller Entschiedenheit das bestreitet, daß

dasselbe selbst Ich oder Person sei. Vernehmen wir jetzt näher die Gründe, die der ethische Pantheismus gegen die Ichheit und Persönlichkeit des Absoluten vorbringt und sehen wir sodann, welche Gottesidee von ihm aufgestellt und vertheidigt wird.

Wie die früheren pantheistischen Richtungen, ebenso leugnet auch der ethische Pantheismus das Ich und Personsein des Absoluten im Allgemeinen deswegen, weil dies hierdurch in eine Begrenztheit und Endlichkeit versetzt werde. Wie sehr aber das Ich ein begrenzres und endliches sei, das könne man leicht und klar an dem menschlichen Ich erkennen, welches nach einer doppelten Seite hin begrenzt sei, einmal begrenzt durch andere Ich, die ihm gegenüber stehen, und zweitens begrenzt durch die Natur, die seinen wesentlichen Gegensatz ausmacht.

1) Was zunächst das Verhältniß eines menschlichen Ich zu den übrigen Ich betrifft, so ist zuerst unleugbar, daß ein jedes von einem jeden unterschieden sei. Es unterscheiden sich nämlich die Ich von einander durch Mancherlei, einmal durch angeborne Bestimmtheiten, als da sind Temperamente und Anlagen, sodann durch frei gesetzte Bestimmtheiten, als da sind alle intellectuellen und ethischen Qualitäten, endlich durch solche Bestimmtheiten, die mit dem stufenweise fortschreitenden Entwickelungsgesetze zusammenhängen, welchem jedes menschliche Dasein unterworfen ist. Wenn nun offenbar alle diese Unterschiede nicht abgeleugnet werden können, so scheint damit auch der Satz, daß jedes Ich ein begrenztes und endliches sei, erwiesen zu sein. Indessen wäre derselbe doch nur dann erwiesen, wenn gezeigt werden könnte, daß das Ich an alle diese Unterschiede absolut gebunden und durchaus unfähig sei, sich über dieselben zu erheben und über sie hinauszugehen. Aber eben dies scheint nicht gezeigt,

sondern vielmehr, umgekehrt, das grade Gegentheil dargethan werden zu können. Ist es nämlich nicht eine unleugbare Thatsache, daß ein Ich mit den übrigen Ich in Gemeinschaft treten könne, in eine solche Gemeinschaft, in welcher jedes Ich sich den andern aufschließt und dahingiebt und jedes zugleich von diesen empfängt, ein jedes also ebensosehr von den übrigen ergänzt wird, als es dieselben ergänzt? Kann aber das noch ein durch Anderes begrenztes sein, was mit diesem in wirklicher Gemeinschaft und Einheit steht? Ist nicht ein mit den übrigen Ich in Gemeinschaft stehendes Ich ein in sie erweitertes und also wesentlich ein allgemeines? Wie aber kann bei einem allgemeinen Ich von einer Grenze und Endlichkeit gesprochen werden! — Aus dem Gesagten scheint der Schluß zu folgen, daß es ein doppeltes Ich gebe, ein von anderen Ich unterschiedenes, ein individuelles, und ein mit den übrigen identisches, ein universelles oder Gattungs-Ich. Beide Ich jedoch bilden keine fürsichseienden und gegen einander abgeschlossenen Existenzen, sondern sind vielmehr Formen und Stufen eines und desselben Ich, was zuerst und zunächst ein individuelles und sodann ein über seine spröde Individualität sich erhebendes und von seiner Schranke abstrahirendes, universelles Ich ist. Näher aber betrachtet ist auch das universelle Ich wieder ein gedoppeltes, nämlich einerseits ein abstractes und andrerseits ein concretes. Das abstracte universelle Ich ist dasjenige Ich, was, in der Abstraction von jedem bestimmten, concreten Inhalte, nur sich selbst nach seiner *Einheit* und *Allgemeinheit* zum Gegenstande hat, wogegen das concrete universelle Ich das Ich ist, was sich nach seinem *bestimmten* Wesensinhalte, nach den einzelnen Bestimmtheiten seines Wesens objektiv oder gegenständlich ist. Von jenem Ich gilt die Formel: „Ich gleich Ich", da Denkendes und Gedachtes,

Subjekt und Objekt in ihm ganz dasselbe sind; in diesem dagegen sind Denkendes und Gedachtes, Subjekt und Objekt, wie harmonisch sie sich auch immer auf einander beziehen mögen, sehr bestimmt von einander, nämlich wie die ganze Form vom Inhalte, unterschieden. — Es ist nun die Frage von Wichtigkeit, wie wir uns diese beiden letztgenannten Ich in Beziehung auf Begrenztheit und Unbegrenztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit zu denken haben werden. Sind die Ich, wenn wir sie insgesammt als abstrakte denken, gegen einander begrenzte, oder so von jeder Grenze und Schranke frei? Und wie steht es in dieser Beziehung mit den concreten Ich, vorausgesetzt, daß es derselbe Wesensinhalt ist, welcher diesen gegenständlich ist? Offenbar werden wir beide Ich als keine begrenzten ansehen können, sondern vielmehr beiden den Charakter der Unbegrenztheit beilegen müssen. Denn hat jedes Ich nur sich selbst nach seiner abstracten Einheit und Allgemeinheit zum Gegenstande, so sind, da diese Einheit in jedem dieselbe ist, damit nothwendig alle Ich absolut identisch; und sind alle Ich von demselben Wesensinhalte erfüllt, so ist es ja eben dieser, welcher sie mit einander verbindet und jede Grenze und Schranke zwischen ihnen aufhebt. — So unleugbar nun aber die beiden letzten Ich den Charakter der Unbegrenztheit an sich tragen, eben so gewiß ist es doch, daß keines von ihnen für absolut gehalten werden könne. Das erstere Ich kann deswegen kein absolutes sein, weil es, als ein unterschiedslos identisches, ein völlig leeres ist, die Absolutheit aber unmöglich mit der Leerheit selbst zusammen fallen kann; das zweite Ich hingegen ist zwar ein inhaltsvolles, aber hier kommt die Absolutheit nicht ihm, als der sich selbst denkenden Form, sondern dem Inhalte zu. Denn sind die Ich durch ihren Inhalt identisch, so ist damit auch dieser das Princip, welches

über ihre Grenze und Schranke hinausgeht, und ist also er, nicht sie, das eigentliche Unbegrenzte und Absolute. — Von hieraus nun uns specieller zum ethischen Pantheismus, in dessen Sinne wir diese ganze Auseinandersetzung gegeben haben, hinüberwendend, erwähnen wir, daß die Gottesidee dieses Pantheismus ganz und gar mit jenem die Grenze und Schranke unter den einzelnen Ich aufhebenden und deren Gemeinschaft und Einheit bewirkenden Inhalte zusammenfällt. Dieser Inhalt nämlich ist, näher betrachtet, wesentlich der ethische Inhalt, die sittliche Idee; diese aber, nach der Totalität ihrer Bestimmungen und Ordnungen in den menschlichen Ich wirklich gesetzt, ist das vom ethischen Pantheismus aufgestellte Absolute.

2) Zur vollen Erkenntniß des hiermit gewonnenen, neuen Standpunktes werden wir es aber erst dann bringen, wenn wir auch das oben genannte zweite Verhältniß, das des menschlichen Ich zur Natur, näher in Betracht gezogen haben werden. Im Allgemeinen läßt sich die Art und Weise, wie der ethische Pantheismus dies Verhältniß auffaßt, als eine subjektiv idealistische und zugleich dualistische bezeichnen; seine Anschauung ist nämlich näher folgende:

a) Die Natur mag immerhin als ein außerhalb des Ich befindliches und diesem gegenüberstehendes Sein aufgefaßt werden, unrichtig aber ist es, diesem Sein, wie es gewöhnlich geschieht, Eigenschaften beizulegen und es durch Prädikate näher zu bestimmen. In Wahrheit vielmehr ist die Natur ein eigenschaft- und prädikatloses Sein; alle Eigenschaften, die wir ihr beilegen, gehören näher betrachtet nicht ihr, sondern uns, den menschlichen Ich, an. Namentlich gehören so nicht den äußeren Dingen, sondern uns die Eigenschaften der Farbe, des Geruchs, des Geschmacks und des Gefühls an; denn eine bestimmte Farbe hat ein Gegen-

stand nur, wenn ein Auge da ist, welches sie wahrnimmt, einen Geruch nur, wenn eine Nase, einen Geschmack nur, wenn eine Zunge und ein Gefühl nur (z. B. der Härte), wenn ein Tastorgan da ist. Denken wir uns von einem Gegenstande alle diese wahrnehmenden Organe fort, so können dann unmöglich noch an ihm diese Eigenschaften vorhanden sein. Aber wenn so der Gegenstand außer uns, wenn alle Gegenstände außer uns völlig eigenschaftlos sind, müssen da nicht nothwendig die Gegenstände aufhören, von einander und von uns unterschieden zu sein, nicht aufhören, als selbständige Realitäten, ja überhaupt nur als Realitäten zu existiren? Woher wissen wir denn noch, wenn die Gegenstände keine Eigenschaften mehr haben, daß es überhaupt außer uns Gegenstände giebt? Durch eine Einwirkung der Gegenstände auf uns können wir von ihnen nichts wissen, da jede Einwirkung ganz unmöglich ist. Einer Einwirkung würde ein Gegenstand nur dann fähig sein, wenn er bestimmte Eigenschaften und Seiten in sich enthielte, durch die er sich manifestiren könnte. Aber eben diese fehlen ihm. Und ferner kann eine Einwirkung nur unter gleichartigen Gegenständen stattfinden; aber Ich und der natürliche Gegenstand außer mir sind total verschiedene Substanzen. Ich bin ein rein ideelles, er ist ein rein materielles Sein. — Aber wenn nun so zwischen mir und dem äußeren Sein eine jede Vermittlung fehlt, warum noch nehme ich da überhaupt ein äußeres Sein an? Allein deswegen, weil ich in meinem Geiste etwas finde, was ich mir nur durch einen von außen gegebenen Anstoß erklären kann. Dies Etwas ist die sinnliche Vorstellung. Ich habe z. B. die Vorstellungen bestimmter Farben, bestimmter Gerüche u. s. w. in mir und ich begreife klar, daß diese Vorstellungen nicht ebenso aus meinem Wesen hervorgegangen sein können, wie aus demselben

fortwährend alle Vorstellungen von ethischen Qualitäten hervorgehen. Ich vermag mir diese sinnlichen Vorstellungen nur durch die Annahme eines äußeren Seins zu erklären, was, wenn es auch keiner Einwirkung auf mich fähig ist, mir wenigstens den Anstoß dazu giebt, daß ich solche Vorstellungen in mir setze. Es muß also ein Sein außer mir geben; aber dies kann nur ein rein eigenschafts- und bestimmungsloses sein, nur ein solches, von dem ich nichts weiter weiß, als daß es den absoluten Gegensatz zu mir bildet, mein pures Nicht-Ich ist. — Der Begriff dieses Nicht-Ich ist es daher, auf den sich Alles reducirt, was dieser Standpunkt von der Natur weiß und von dieser glaubt annehmen zu dürfen.

b) Wenn nun aber dem Ich ein Nicht-Ich gegenüber steht, so folgt dann von selbst, daß jenes durch dieses begrenzt und also endlich sei. Als dies begrenzte und endliche aber entspricht es nicht seiner Idee, in welcher vielmehr wesentlich Unbegrenztheit und Unendlichkeit liegt. Es entsteht daher von selbst die Frage, ob und wie das Ich aus seiner Begrenztheit heraustreten und zum Entsprechen seiner Idee gelangen könne. Hierauf ist die Antwort: das Ich kann von seiner Begrenztheit durch den in stetiger That sich offenbarenden Entschluß frei werden, sich selbst, d. h. den Inbegriff der seinem Wesen entstammenden Zwecke, in das Nicht-Ich einzuführen und dies hiermit zum Träger seiner Wesenheit zu machen. Denn offenbar hat das Nicht-Ich dann aufgehört, ein dem Ich Entgegengesetztes zu sein, wenn die in ihm erscheinende und sich offenbarende Macht allein das Ich selbst geworden ist. Freilich aber vermag das Ich seinen Gegensatz nicht durch einen einmaligen Act, sondern deswegen nur durch eine endlose Vielheit von Einführungsacten zu überwinden, weil es sich stets nur in einem bestimmten Zwecke

in das Nicht-Ich einführen und dies damit auch nur in Form der Bestimmtheit und Begrenztheit bewältigen und verklären kann. Aber es ist in seiner weltüberwindenden Thätigkeit dennoch von dem Glauben beseelt, daß sein nie rastendes, thatkräftiges Streben von einem letzten, absoluten Erfolge werde gekrönt werden.

c) Aus dem Gesagten muß erhellen, daß die Macht, welche es dem Ich möglich macht, aus seinem Gegensatze zum Nicht-Ich und hiermit aus seiner Endlichkeit herauszutreten, ganz dieselbe sei wie die, mittelst welcher es allein im Stande ist, seine Grenze gegen die anderen Ich zu überwinden. Diese Macht ist nur die sittliche Idee. Denn allein aus der Einheit dieser heraus gehen alle die Zwecke hervor, in denen sich das Ich in das Nicht-Ich einführt, nur von ihr, als dem Allgemeinen, sind alle Einführungsacte die bestimmten und besonderen Specificationen. Aber ist nun dem so, so folgt dann auch mit unabänderlicher Nothwendigkeit, daß nur diese, über alle Gegensätzlichkeit und Endlichkeit hinausgehende, diese weltüberwindende Macht die Bedeutung des Absoluten haben könne, daß mithin dies nichts Anderes als die Wirklichkeit der moralischen Weltordnung sein könne, mit welchem Namen auch dieser Standpunkt selbst das Absolute bezeichnet.

3) Wie jede Form des Pantheismus, eben so behauptet auch der ethische Pantheismus, daß die Einheit aller weltlichen Existenzen das Absolute sei. Für ihn aber giebt es keine anderen Existenzen, als einerseits die Ich und andrerseits das diesen gegenüberstehende Nicht-Ich. Er kann daher nur die reale Einheit, wodurch sowohl alle Ich unter einander, als auch das Ich und Nicht-Ich mit einander verbunden und zu einem Organismus zusammengeschlossen werden, für das Absolute erklären. Da nun

diese Einheit nur die sich zum Organismus auswirkende sittliche Idee, nur die moralische Weltordnung ist, so kann er damit auch nur diese für das einzig wahre und wirkliche Absolute halten.

4) Es wird kaum nöthig sein, ausdrücklich anzuführen, daß der Mann, welcher den ethischen Pantheismus zu einem in sich consequenten und geschlossenen philosophischen System ausgebildet hat, J. G. Fichte sei. Fichte hat denselben, theils in seiner Wissenschaftslehre, theils in seiner Abhandlung: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", und in den diese Schrift näher rechtfertigenden und vertheidigenden Schriften in eingehender Weise begründet und dargestellt. In späterer Zeit jedoch hat er diesen Standpunkt aufgegeben, und, wie bereits früher erwähnt, statt seiner den des abstract unitarischen Pantheismus ergriffen. Er überzeugte sich nämlich, daß, da die Einheit sowohl der Ich unter einander, als auch die des Ich und Nicht-Ich nur eine endlos werdende ist, damit auch das von ihm aufgestellte Absolute nur ein werdendes sein könne, ein werdendes Absolute aber ein ebenso großer Widerspruch sei, wie ein nichtabsolutes Absolute.

5) Abgesehen von diesem Widerspruche giebt es nun aber noch andere und bedeutendere Mängel, an denen der ethische Pantheismus leidet, solche Mängel, die auch dann bleiben, wenn anerkannt wird, daß derselbe eine höhere Form des Pantheismus sei, als alle die Formen, mit denen wir es bisher zu thun gehabt haben. Er ist aber deswegen diese höhere Form, weil er, indem er das Absolute mit der realen ethischen Idee identificirt, dasselbe damit einerseits idealer und geistiger als die beiden letzten pantheistischen Formen aufgefaßt und andrerseits doch nicht aufgehört hat, dasselbe als ein unendlich in sich unterschiedenes und con-

cretes zu denken. Aber so sehr diese Vorzüge anerkannt werden müssen, ebenso bestimmt muß behauptet werden, daß die Idealität und Geistigkeit, welche hier dem Absoluten gegeben ist, doch nur eine abstracte und einseitige geblieben sei. Wenn nämlich auch zugestanden wird, daß das Absolute als reale Idee zu denken sei, so muß doch dagegen protestirt werden, daß diese Idee nur die ethische Idee sei, die schon das Wesen des menschlichen Geistes nicht, um so weniger aber das Wesen des Absoluten erschöpft.

Um nun die Idee in ihrer Totalität kennen zu lernen, können auch wir, wie der ethische Pantheismus, unsern Ausgangspunkt von dem menschlichen Ich und von der Natur nehmen. In Beziehung auf das menschliche Ich aber müssen wir es verneinen, daß die Macht, welche die Ich mit einander verbindet, nur die sittliche Idee sei. Dieselbe Macht vielmehr besitzt auch die Idee der Wahrheit, gleichviel ob wir diese als logische oder als metaphysische oder als eine noch concretere auffassen; und eben dieselbe auch die Idee der Schönheit, gleichviel ob wir diese als Natur- oder als Kunstschönheit denken. Oder sollen die beiden letzteren Ideen etwa deswegen zurückgewiesen werden, weil sie weniger als die sittliche Idee im Ich begründet seien, weniger als die sittliche Idee dessen Wesen constituiren helfen? Aber sie gehören in der That ebenso nothwendig zum Wesen des Ich, als die sittliche Idee. Denn so nothwendig das Ich ein denkendes ist, ebenso nothwendig gehört zu seinem Wesen die Wahrheit, die das eigentliche Objekt des Denkens bildet. Und so gewiß es Phantasie ist, ebenso gewiß gehört zu seinem Wesen die Schönheit, die das eigentliche Objekt der Phantasie ausmacht. Wie sehr aber diese beiden Ideen dem Wesen des menschlichen Geistes angehören, davon giebt die Geschichte ein sprechendes Zeugniß, die uns

lehrt, daß aller Orten der menschliche Geist, sobald er zum Erwachen seiner selbst gekommen war, von da ab auch zu allen Zeiten dem Nachdenken der Wahrheit und der Hervorbringung von Kunstprodukten obgelegen habe. Wir werden also mit Recht behaupten müssen, daß die Totalität der Idee, weit entfernt, nur die ethische Idee zu sein, sowohl diese als auch die Idee des Wahren und Schönen in sich fasse. Und sollte Jemand diese Totalität dadurch bezweifeln wollen, daß er darauf hinwiese, wie derselben die Einheit fehle, die doch dann durchaus nothwendig sei, wenn alle drei Ideen in das Wesen des Absoluten aufgenommen werden sollen, so kann leicht dargethan werden, daß es auch an dieser Einheit nicht fehle; denn offenbar ist diese Einheit die Vernunft. Diese nämlich bildet das Allgemeine, was sich in allen drei Ideen besondert, sie das concrete Princip, was sich in ihnen seine Entfaltung und seine bestimmte Wirklichkeit giebt. — Umfassender und wahrer daher als die Behauptung, das Absolute sei sittliche Idee oder moralische Weltordnung, wird die Aussage sein, daß es Vernunft sei. Diese Aussage nun ist die principielle Aussage des logischen Pantheismus.

Zu demselben Resultate, zu welchem wir hiermit gekommen sind, werden wir auch dann gelangen, wenn wir unseren Ausgangspunkt von der Natur nehmen. Auch diese ist, weit entfernt, nur ein Nicht-Ich zu sein, in Wahrheit und Wirklichkeit vielmehr Idee. Freilich wohl ist die Natur auch Materialität und Sinnlichkeit; diese aber ist, näher betrachtet, nur die Schaale, in welcher als Kern die Idee wohnt. Oder sollten die Gesetze der Natur, die doch ihren substanziellen Kern bilden, keine Ideen sein! Sie sind so gewiß Ideen, als sie unzweifelhaft nicht mit den Sinnen gefunden, sondern nur durch ein beobachtendes Denken entdeckt und erreicht werden können. Ist nun aber die Natur

ihrem innersten Wesen nach Idee, eine solche Idee, welche in sich selbst wieder ein System von Ideen ist, wird es dann nicht nothwendig sein, daß auch ihre Idee in die Definition des Absoluten aufgenommen werde? Unstreitig wird sie in dieselbe so gewiß aufgenommen werden müssen, als es gewiß ist, daß auch sie sich, wie die Ideen des Wahren, Guten Schönen, unter den Begriff der Vernunft subsumiren läßt. Denn von den Gesetzen der Natur, welche in dieser die ideale Seite ausmachen, muß ganz wesentlich behauptet werden, daß sie, wie sie unveränderliche und schlechthin nothwendige Bestimmungen sind, ebenso auch vernünftige Bestimmungen, d. h. ein System der Vernunft, seien. — Hiermit sind wir auf's Neue wieder zu der Behauptung gekommen, welche den Mittelpunkt des logischen Pantheismus ausmacht, zu der Behauptung, daß das Absolute Vernunft, und zwar näher die Vernunft sei, welche nicht nur den menschlichen Geist, sondern ebensosehr auch die Natur umfaßt.

§. 8. Der logische Pantheismus.

Auch der logische Pantheismus behauptet, daß die Einheit aller weltlichen Existenzen das Absolute sei. Er hält aber nur diejenige Einheit für die wahre, für die absolute, welche das Wesen der weltlichen Existenzen bildet, und da dies nur die Vernunft ist, nur diejenige, welche mit dieser identisch ist.

Der logische Pantheismus wird daher seine Aufgabe dann gelöst haben, wenn er einerseits gezeigt haben wird, daß die Vernunft wirklich das Wesen aller weltlichen Existenzen ausmache, und andrerseits dargethan haben wird, daß nur sie das Absolute bilden könne.

Was den ersten Punkt betrifft, so wird zu zeigen sein, daß, da die Gesammtheit des weltlich Wirklichen einerseits aus den natürlichen und andrerseits aus den geistigen Existenzen besteht, die Vernunft in der That nicht nur das Wesen dieser, sondern ebensosehr auch das jener constituire.

1) Daß nun die Vernunft das Wesen der menschlichen Ich bilde, ist eine Behauptung, die auch für unser gewöhnliches Bewußtsein nichts Widerstreitendes hat. Unser Bewußtsein hat sich längst daran gewöhnt, unter Vernunft nicht immer nur ein Vermögen des Geistes, nur den Geist als bloße Form, sondern vielmehr, umgekehrt, die von der Form des Bewußtseins und Selbstbewußtseins unterschiedene Substanz des Geistes zu verstehen. Als diese letztere z. B. fassen wir die Vernunft dann auf, wenn wir unser Fühlen, Denken und Wollen nur dann ihrer Idee entsprechend finden, wenn sie die Vernunft zu ihrem Inhalte genommen haben. Natürlich aber ist diese das Wesen des menschlichen Geistes bildende Vernunft keine individuell beschränkte, sondern dergestalt von allen individuellen Schranken frei, daß, sobald sich die einzelnen Ich zu ihr erhoben haben und aus ihr ihren Inhalt schöpfen, sie damit gewiß aufgehört haben, von einander verschieden zu sein und statt dessen vielmehr in eine vollkommene Gemeinschaft und Einheit eingetreten sind.

2) Wenn wir uns nun daran gewöhnt haben, unter der Vernunft nicht eine bestimmte Form des Geistes, sondern vielmehr dessen Wesen zu verstehen, so kann dann die andere Behauptung, daß die Vernunft auch das Wesen der natürlichen Gegenstände bilde, keine besondere Auffälligkeit haben. Schon im Vorigen ist darauf hingewiesen, daß das eigentliche Wesen der natürlichen Gegenstände nicht ihre Materialität, sondern die in dieser sich offenbarenden Gesetze

seien, daß aber von allen Gesetzen das Prädikat der Vernünftigkeit ausgesagt werden müsse. Hier kann weiter daran erinnert werden, daß wir auch innerhalb der Natur zwischen einem wahren und unwahren Sein zu unterscheiden und das erstere immer als ein vernunftgemäßes oder vernünftiges zu bezeichnen pflegen. Die Natur ist uns nämlich insoweit ein wahres Sein, als sie den Charakter der Allgemeinheit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit an sich trägt; aber wo sie diesen Charakter zeigt, eben da sagen wir auch, daß sie eine vernünftige Beschaffenheit offenbare. Und wie sehr die Natur in sich selbst ein Vernunftsystem berge, das fühlt unser Geist auf das Lebhafteste jedesmal dann, wenn er durch die Schaale der Natur bis zu ihrem substanziellen Kern hindurchgedrungen ist. Denn sobald dieser sein Gegenstand geworden ist, schwindet sogleich das Gefühl alles Fremden und überwiegt bei weitem das Gefühl des Verwandten und Wesensgleichen. Das großartigste Factum aber von dem vernunftgemäßen Charakter der Natur bietet uns das Dasein der Naturwissenschaft in denjenigen ihrer Theile dar, welche sich über eine bloße Beschreibung der Naturgegenstände erheben und statt dessen vielmehr in deren Wesen, d. h. in deren Gesetze und gesetzmäßigen Zusammenhang, näher eindringen und einführen.

3) Ist nun die Vernunft Beides, ebensosehr das Wesen der natürlichen Gegenstände, als das des menschlichen Geistes, so folgt dann von selbst, daß der Unterschied zwischen der Natur und dem menschlichen Geiste nur ein formeller Unterschied sein könne. Die Natur wird die Vernunft in Form der Materialität oder in der der Zeit-Räumlichkeit, der menschliche Geist dieselbe in Form des Denkens oder des Selbstbewußtseins sein.

4) Auf die Frage, was, dem Bisherigen gemäß, das Absolute sein werde, ist keine andere Antwort möglich, als die, daß es nothwendig die Einheit dieser zwiefachen Vernunft, der subjektiven und der objektiven, sein müsse. Aber wie, fragt sich jetzt, werden wir uns näher diese Einheit zu denken haben? Werden wir dieselbe als eine abstrakte d. h. als eine von dem Unterschiede ihrer beiden Seiten abstrahirende, oder aber als eine concrete d. h. als eine diesen Unterschied als Moment in sich fassende denken müssen? — In der Beantwortung dieser Frage ist es, daß Schelling und Hegel, die in dem bisher Dargelegten noch völlig mit einander übereinstimmen, in ganz entgegengesetzte Richtungen auseinandergegangen sind. Schelling hat sich für die abstrakte, Hegel sich für die concrete Einheit entschieden.

a) Was zunächst Schelling betrifft, so hängt seine Auffassungsweise vom Absoluten auf's Genaueste mit der Stellung zusammen, die er der subjektiven und der objektiven Vernunft zu einander gibt. Nach ihm sind diese beiden Gestalten der Vernunft gleich sehr Einseitigkeiten, jene nicht minder, als diese. Dennoch schließen sich beide nicht absolut von einander aus, sondern es ist in jeder, weil sonst eine Einheit der Welt unmöglich wäre, in verringertem Maaße auch die andere, in der subjektiven auch die objektive und in dieser auch jene mitgesetzt. Da nun das Absolute nur das Einseitigkeitslose sein kann, so folgt von selbst, daß es weder die subjektive noch auch die objektive Vernunft sein könne, zugleich aber jede dieser beiden Gestalten in sich umfassen müsse. Es wird mithin nur diejenige Einheit sein können, worin das Subjektive dem Objektiven und, umgekehrt, dies jenem absolut gleich geworden, worin jede Differenz beider Seiten absolut erloschen ist, d. h. es wird wesentlich

die reine Indifferenz von Subjekt und Objekt sein müssen. — Aber wird nicht so das Absolute nothwendig aufhören müssen, eine inhaltsvolle Einheit zu sein? Wird die Einheit noch eine inhaltsvolle sein können, die ohne inneren Unterschied ist? Müssen aber nicht alle Unterschiede aus dem Absoluten verschwinden, wenn aus ihm der Unterschied des Subjektiven und Objektiven, der Unterschied derjenigen Seiten verschwunden ist, in welchen sich alle sonstigen Unterschiede concentriren? — Da ein schlechthin unterschiedsloses Absolute kein anderes als das sein kann, welches uns früher in dem Begriffe des Seins schlechthin oder in dem der abstrakten Substanz entgegentrat, so folgt, daß die letzte Consequenz des von Schelling aufgestellten logischen Pantheismus nur wieder der abstrakt unitarische oder ontologische Pantheismus sei, womit denn gegen ihn sich alle die Bedenken erneuern müssen, die wir gegen den letzteren Standpunkt geltend zu machen genöthigt waren.

b) Die Mängel des schellingschen Standpunktes erkennend, ist es Hegel gewesen, dem das Verdienst gebührt, den logischen Pantheismus zu seiner Wahrheit und Vollendung erhoben zu haben. Geist und Natur, Subjektivität und Objektivität sind nach diesem Philosophen nicht mehr zwei gleiche Einseitigkeiten, sondern einseitig ist nur die Natur, der Geist dagegen ist der letzteren einseitigkeitslose Wahrheit. Hiermit denn verhalten sich Geist und Natur wie zwei Entwickelungsstufen, von welchen die Natur die niedere und der Geist die höhere und höchste ist. Wo nun aber Entwickelungsstufen vorhanden sind, eben da muß es auch ein Princip geben, was sich in denselben zur Entwickelung bringt. Dies Princip ist nach Hegel die Vernunft. Da es dem Wesen dieser widerspricht, ein unwirkliches zu sein, so ist es ihr eigener Trieb und Drang, aus ihrer

dynamischen Unmittelbarkeit herauszutreten und sich die Form der Wirklichkeit zu geben. Indem aber ihre erste Wirklichkeit nur die Natur, d. h. eine solche Existenzform ist, in welcher sie noch sich selbst entfremdet ist, zwar *da* ist, aber noch nicht *für sich selbst* da ist, so wird sie wieder über diese Wirklichkeit hinaus zu der des Geistes fortgetrieben, in welcher sie zum Vernehmen und Erfassen ihrer selbst und damit zur unendlichen Rückkehr in sich selbst gelangt. — Die Vernunft nun so gesetzt, wie sie wesentlich diese *Totalität* der Vernunft und deren Selbstbewegung, mithin die als Natur und Geist sich verwirklichende und in dem letzteren sich selbst gegenständlich seiende Vernunft ist, *diese* Vernunft ist nach Hegel das Absolute. — Es muß einleuchten, daß der Unterschied zwischen dem hegelschen und schellingschen Absoluten, wenn auch beide in dem Namen der Vernunft zusammenstimmen, doch ein himmelweiter genannt werden könne. Wenn das schellingsche Absolute ein abstraktes, unterschieds- und inhaltsloses und dazu ein solches ist, dem die Form der Wirklichkeit, insonderheit die der Geist seienden Wirklichkeit fehlt, so ist dagegen das hegelsche ein concretes, ein in sich unterschiedenes und inhaltsvolles und dazu ein solches, dem die Form der Wirklichkeit, insonderheit die der Geist seienden Wirklichkeit eigen und wesentlich ist. Mit Recht kann daher Hegel an seinem Absoluten, im Gegensatze gegen das schellingsche, rühmen, daß dasselbe Subjekt (unendliche Subjektivität) und diejenige Bewegung sei, welche alle Momente der Wahrheit und Wirklichkeit umfassend, unendliche Rückkehr in sich selbst sei.

5) Das hegelsche Absolute ist also Beides, *Wesen* und zugleich *Form*. Sein Wesen ist die Vernunft, d. h. diejenige Einheit und Substanz, welche das Wesen aller weltlichen Existenzen, sowohl der natürlichen, als auch der

geistigen constituirt; seine Form aber ist die Form des Selbstbewußtseins oder der Subjektivität. — Was näher noch diese Form betrifft, so ist klar, daß das Absolute dieselbe durch die Vermittelung des menschlichen Geistes habe. Denn nur in diesem kehrt die vernünftige Weltsubstanz in sich selbst zurück, nur in ihm wird sie sich selbst gegenständlich und bringt sie es zu einer denkenden Beziehung auf sich selbst. Natürlich aber ist der menschliche Geist dies das Selbstbewußtsein des Absoluten vermittelnde Organ nicht sogleich und von Hause aus d. h. nicht schon in seiner ersten Unmittelbarkeit, sondern er vermag dasselbe erst dann zu sein, wenn er eine Reihe von Entwickelungsstufen durchschritten, durch successive Entwickelung auf den Höhepunkt seines eigenen Begriffs gelangt ist. — Der menschliche Geist beginnt seine Entwickelung mit einer solchen Zuständlichkeit, in welcher er, noch bewußtlos in seine Leiblichkeit versenkt, in einer ersten, unmittelbaren Einheit mit der Natur steht. In dieser Einheit zu stehen, hört er auch dann noch nicht ganz auf, wenn er sich die Form des Bewußtseins gegeben; denn sein Bewußtsein ist zuerst nur Wissen des Natürlichen, nur Wissen der Objekte der sinnlichen Welt. Er tritt aber aus dieser Einheit dann heraus, wenn er sich zur Stufe des Selbstbewußtseins erhoben hat; denn nun ist das einzige Objekt, auf welches er sich bezieht und welches seinen Inhalt ausmacht, nur er selbst. Aber auch als Selbstbewußtsein entspricht der Geist seinem Begriffe so lange noch nicht, als der Gegenstand, zu dem er sich verhält, entweder er selbst in seinen individuellen, ihn von andern Ich unterscheidenden Bestimmtheiten, oder aber, er selbst in der Abstraction von allen Bestimmtheiten, er selbst nach seiner unterschiedslosen Allgemeinheit und Einheit ist. Er entspricht dagegen seinem Begriffe dann, wenn die seinen

Inhalt bildende Gegenständlichkeit sein und aller Ich gemeinsames und identisches Wesen d. h. die Vernunft oder die vernünftige Substanz geworden ist. Diese aber, nach der Totalität ihres Begriffes erfaßt, ist nicht nur das Wesen aller Ich, sondern ebensosehr auch das der Natur, daher der Geist, wenn er sich zu ihr in und nach dieser Totalität erhoben hat, zu derjenigen Freiheit gelangt ist, in welcher er von allen Grenzen und Schranken frei und damit über alle Endlichkeit hinaus ist. In dieser letzteren Zuständlichkeit nun ist der menschliche Geist das selbstbewußte Organ des Absoluten oder diejenige freie Form geworden, in welcher das Absolute sowohl nach dem Reichthum seiner Momente als auch nach seiner wesentlichen Einheit sich selbst vernimmt. — Das hegelsche Absolute ist also in der That Selbstbewußtsein, Ich; aber es ist nicht ein Ich d. h. kein anderen Ich gegenüberstehendes, kein bestimmtes, sondern das Ich schlechthin. Zu diesem letzteren ist das Ich dann geworden, wenn die *absolut allgemeine* Gegenständlichkeit *seine* Gegenständlichkeit geworden ist. *Absolut* allgemein aber ist nur eine einzige Gegenständlichkeit, nur die vernünftige Substanz in der Totalität ihres Begriffes. Das Ich, was sich auf sie bezieht, ist aller Grenzen und Schranken enthoben, und denken wir uns, daß alle Ich sich auf sie beziehen, so haben damit alle aufgehört, sich gegenseitig auszuschließen und von einander zu unterscheiden und sind im Grunde und in Wahrheit alle in die Einheit Eines Ich über- und zusammengegangen. Dies Eine Ich ist das Ich des hegelschen Absoluten.

6) Schon nach der bisherigen Darstellung werden wir dem logischen Pantheismus ohne Weiteres einräumen müssen, daß er sich, den früheren pantheistischen Formen gegenüber, unzweifelhaft als einseitigkeitslose Wahrheit erweise. Ob er

nun aber auch ebenso die Bedeutung der Wahrheit schlechthin haben könne, ist eine andere Frage, deren Beantwortung wir dann versuchen wollen, wenn wir näher die Stellung angegeben haben werden, die, nach seinen Principien, unser gegenwärtiger Standpunkt zu derjenigen Welt- und Gottesbetrachtung einnimmt, welche aus dem Wesen des Christenthums folgt und dieses in sich abbildet. Sich dieser Stellung bewußt zu sein, ist von um so größerer Wichtigkeit, als der Vollender des logischen Pantheismus, Hegel, stets die Ueberzeugung gehabt hat, daß die Ideen und Principien seines Systems in völliger Uebereinstimmung mit der christlichen Anschauungsweise ständen, wogegen, nach seinem Tode, von Männern wie Strauß, Michelet und Andern der Nachweis gegeben ist, daß in Wahrheit und Wirklichkeit das grade Gegentheil Statt finde.

a) Was zuerst das Verhältniß der hegelschen zur christlichen Gottesidee betrifft, so ist bekannt, daß Hegel sich stets mit der Lehre der christlichen Kirche, daß Gott in sich selbst ein trinitarischer sei, völlig einverstanden erklärt hat. Dennoch aber ist zwischen der hegelschen und der christlichen Trinitätslehre ein gewaltiger Unterschied. Wenn diese nur von einem überweltlichen Gott und in diesem von drei göttlichen Personen, deren jede den Charakter der göttlichen Totalität an sich trägt, weiß, so kennt dagegen jene nur einen innerweltlichen Gott und in diesem nur solche Unterschiede, die, weit entfernt personelle Totalitäten zu sein, nur die unterschiedenen Momente der Einen göttlichen Totalität sind. Diese Momente sind 1) das Moment der vernünftigen Substanz, in welcher der göttliche Lebensproceß anhebt, 2) das Moment der durch den menschlichen Geist vermittelten Subjektivität und 3) dasjenige Moment, welches die Beziehung der vernünftigen Substanz

auf sich selbst in der Subjektivität oder den Zusammenschluß jener mit dieser ausdrückt. — Abgesehen von der Trinitätslehre stimmen Hegel und die christliche Lehre zwar darin zusammen, daß Gott wesentlich Subjektivität und Persönlichkeit sei, aber die von dieser gelehrte Subjektivität ist eine solche, die Gott abgesehen von seinem Verhältnisse zum Menschen und zur Welt zukommt, wogegen die von jenem aufgestellte wesentlich eine durch den menschlichen Geist vermittelte, darum immanente und nicht, wie die christliche, eine transcendente ist.

b) Wie die Gottesidee beider Standpunkte ebenso ist auch ihre Lehre von der Welt eine total verschiedene. — Zwar nimmt auch Hegel, wie die christliche Lehre, einen Schöpfungsbegriff an, aber, wenn diese von keinem andern Grunde des weltlichen Daseins als nur von der göttlichen Liebe, also, wenn überhaupt von einer Nothwendigkeit desselben, dann wenigstens nur von einer moralischen weiß, so lehrt dagegen Hegel eine im Wesen Gottes begründete und aus diesem mit metaphysischer Nothwendigkeit abfließende Schöpfung der Welt. Gott muß nach ihm so nothwendig die Welt schaffen, als es für ihn nothwendig ist, daß er nicht bloße, blinde Substanz sei und bleibe, sondern in sich die Form unendlicher Subjektivität gewinne, die er nur im menschlichen Geiste erreichen kann. — Nicht minder groß, als die kosmologische, ist die Differenz beider Standpunkte in Betreff der anthropologischen Probleme, insonderheit der Lehre von der Sünde. Nach consequenter hegelscher Lehre muß die Sünde einerseits eine nothwendige Stufe der menschlichen Entwickelung und andererseits ein bloßer Durchgangspunkt sein, in dessen Begriffe es liegt, mit derselben Nothwendigkeit wieder negirt zu werden, in und mit welcher er entstanden ist; nach der Anschauung des

Christenthums dagegen schließt die der Idee des Menschen entsprechende, die normale Entwickelung, alle Sünde von sich aus und ist andererseits der Freiheit des Menschen die Fähigkeit und Macht zugestanden, sich gegen den Willen Gottes sogar in bleibender Weise opponiren zu können. Der christliche Gott kann dem Menschen diese negative Selbständigkeit deswegen zugestehen, weil er, als das in sich seiende Absolute, für sich selbst des Menschen nicht bedarf; der hegelsche Gott dagegen muß dieselbe dem Menschen versagen, weil sich sonst sein Selbstbewußtsein nicht durch das Selbstbewußtsein des letzteren vermitteln, sonst sein Selbstbewußtsein aus einem potenziellen kein wirkliches werden könnte.

c) Auch in der Christologie ist die Differenz beider Standpunkte so groß, daß es im Grunde nur der bloße Name ist, worin der eine mit dem andern zusammenstimmt. Beide kennen und wollen einen Gottmenschen; aber ein ganz anderer ist der Gottmensch des einen und der des anderen Standpunktes. Der hegelsche Gottmensch ist in Wahrheit das Absolute selbst, da dies erst durch die Vermittlung des menschlichen Geistes zum Selbstbewußtsein und zu seiner eigenen Vollendung gelangt; der christliche dagegen ist wohl dem Wesen, auch dem Denken und Wollen nach in völliger Identität mit Gott, zugleich aber als selbständige Persönlichkeit von diesem unterschieden. Der hegelsche folgt mit metaphysischer, unabänderlicher Nothwendigkeit aus Gott; der christliche verdankt seine weltliche Wirklichkeit allein der göttlichen Liebe und Gnade, die den Menschen vom geistigen Tode erretten und zum Genusse ungetrübter Seligkeit zurückführen möchte. Der hegelsche ist zwar Ich, Persönlichkeit, aber keine Person anderen Personen gegenüber, sondern die in der Vielheit der menschlichen Persönlichkeiten

zur Erscheinung kommende Gattungs- oder Allpersönlichkeit; der christliche ist ein Ich den menschlichen Ich gegenüber, dennoch aber kein beschränktes, sondern ein wahrhaft universelles Ich, dasjenige Ich, welches ebensosehr die Wirklichkeit der Idee des Menschen, als die des Wesens Gottes ist. Der hegelsche Gottmensch ist in Wahrheit der Gattungsgeist der christlichen Kirche, der christliche vielmehr der selbstbewußte Grund und zugleich das selbstbewußte Haupt derselben.

d) Auch die eschatologische Frage, insonderheit die Frage nach der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, findet bei beiden Standpunkten eine ganz verschiedene Beantwortung. Hegel kann, seinen Principien gemäß, von keiner persönlichen, sondern nur von einer Unsterblichkeit der menschlichen Gattung etwas wissen; das Christenthum dagegen kennt auch die persönliche und legt das größte Gewicht auf sie. Zwar weiß auch Hegel von einem ewigen Leben, aber nur von einem solchen, welches der Mensch mitten in der Endlichkeit, nämlich dann hat, wenn er sich zur vernünftigen Substanz erhoben hat und sich aus dieser bestimmt; das Christenthum dagegen weiß, ohne dies letztere Leben in Abrede zu stellen, auch von einem jenseitigen Leben, welches nach ihm dadurch zu einem wahrhaft ewigen wird, daß es sich in continuirlicher Gemeinschaft und Einheit mit Gott vollzieht.

Aber nicht nur gegen das Christenthum, als positive Religion, sondern auch gegen die Religion überhaupt verhält sich die hegelsche Lehre in Wahrheit negativ. Zwar behauptet und affirmirt Hegel das Dasein der Religion; aber diese Affirmation verwandelt sich von selbst in eine Negation, wenn wir sehen, wie er das Verhältniß der Religion zur Philosophie bestimmt. Religion und Philosophie

haben nach Hegel das mit einander gemein, daß sie ein Denken des Absoluten sind, sie unterscheiden sich aber von einander darin, daß jene ein vorstellendes, diese ein speculatives Denken ist. Da sich nun vorstellendes und speculatives Denken so zu einander verhalten, daß jenes, weil einerseits ein bildliches und andrerseits ein unsystematisches, damit ein inadäquates, dies dagegen, weil ein bildloses und systematisches, ein adäquates ist, so folgt, daß, weil alles Inadäquate nur die Bestimmung haben kann, sich zum Adäquaten aufzuheben, auch die Religion letztlich nur die Bestimmung haben könne, in die Philosophie überzugehen. Daß sie der Philosophie gegenüber eine selbständige Realität bildet, verdankt sie nur dem Unvermögen und Mangel an Bildung; sobald dieser beseitigt ist, verschwindet sie von selbst, jede Beziehung zum Absoluten hinfort der Philosophie überlassend.

Nicht ganz so verneinend ist die Stellung, welche die hegelsche Philosophie zum Begriffe der Sittlichkeit einnimmt. Hegel weiß nicht nur von einem Leben des Individuums aus und in der Substanz des Staates, sondern auch von einem Leben desselben in und aus Gott und er fordert mit ganzer Entschiedenheit, daß das Individuum dies Leben auch nach Außen bethätige, in Wort und Werk zur klaren und bestimmten Darstellung bringe. Aber so gewiß er hiermit die affirmative und positive Freiheit, die Freiheit kennt, die ein Freisein in dem substantiellen und göttlichen Inhalte bedeutet, ebenso gewiß ist, daß er, nach seinen Principien, die negative Freiheit, die Freiheit, vermöge welcher der menschliche Wille die Energie hat, sich auch gegen das Substanzielle, auch gegen den göttlichen Willen bleibend opponiren zu können, durchaus verwerfen müsse. Aber sowie die negative Freiheit negirt ist, verliert im Grunde

auch die positive ihren ethischen Werth; ja die positive hört in und mit dieser Negation sogar auf, Freiheit zu sein und verwandelt sich vielmehr in ihr eigenes Gegentheil, in eine bloße Naturnothwendigkeit.

Daß aber Hegel jede Freiheit und Selbständigkeit des menschlichen Geistes dem Absoluten gegenüber, ja überhaupt auch jede Selbständigkeit der Welt diesem gegenüber leugnen müsse*, hat, worauf wir noch einmal zurückkommen, seinen letzten Grund in der Idee, welche er vom Absoluten aufstellt. Sein Absolutes ist nicht nur alle Wahrheit, sondern im Grunde auch alle Wirklichkeit; denn nach ihm sind die Natur und der menschliche Geist nur solche Wirklichkeiten, deren ganze Bedeutung darin aufgeht, Durchgangspunkte des göttlichen Lebens, Vermittlungspunkte des göttlichen Selbstbewußtseins zu sein.

7) Hiernach denn wird eine Kritik des logischen Pantheismus vor Allem eine Kritik der von ihm aufgestellten Gottesidee sein müssen. Entspricht, fragt sich, diese Gottesidee in jeder Beziehung wirklich dem Wesen des Absoluten, oder aber läßt sich zeigen, daß auch sie noch mit Relativität, Schranke und Endlichkeit behaftet sei? Dies läßt sich allerdings und zwar in folgender Weise zeigen:

a) Das hegelsche Absolute ist wohl Wissen seiner selbst, aber es ist dies Wissen nur durch die Vermittlung des menschlichen Geistes, wohl selbstbewußte Wirklichkeit, aber diese nur im menschlichen Geiste. Aber schließt nicht dieses Wissen und diese Wirklichkeit ganz nothwendig den Charakter des Absoluten aus? Ist nicht der menschliche Geist ebenso, wie alles übrige weltliche Sein, unter das Gesetz der Entwicklung gestellt? Wenn aber dies, kann er da fähig sein, das Absolute in seiner Absolutheit zu vermitteln? Muß nicht von jedem sich entwickelnden Sein behauptet werden, daß, so

lange es sich entwickelt — und die Entwicklung des menschlichen Geistes ist eine endlose — seine Wirklichkeit nicht vollständig seinem Wesen oder seiner Idee entspreche? Ist nun aber der menschliche Geist schon unfähig, sein eigenes Wesen in absoluter Weise zu verwirklichen, wie sollte er im Stande sein, die einseitigkeitslose Wirklichkeit des Absoluten selbst bilden zu können! Dem Absoluten entspricht doch offenbar nur ein solches Selbstbewußtsein, welches sein Wesen nicht in der Einseitigkeit einer bestimmten Entwicklungsstufe, nicht relativ, sondern nach der Totalität seiner Momente, nach seiner uneingeschränkten Fülle in sich abbildet. Aber eben dieses Selbstbewußtsein kann der menschliche Geist nicht sein, der, mag man ihn als einzelnen Geist oder als Geist der Menschheit setzen, sein eigenes Wesen stets nur nach dem Maaße einer bestimmten Entwicklungsstufe, also stets nur einseitig und relativ, in sich selbst abbildet. Da nun das Absolute, wenn es seine Wirklichkeit nur im menschlichen Geiste hätte, damit nothwendig ein relativer Widerspruch zwischen seiner Wirklichkeit, d. h. seinem Selbstbewußtsein, und seinem Wesen sein würde, so folgt, daß die dem Wesen des Absoluten allein entsprechende Wirklichkeit nur als eine über die Wirklichkeit des menschlichen Geistes erhabene und, da der menschliche Geist die höchste Stufe der Welt-Wirklichkeit bildet, als eine über diese hinausliegende gedacht werden müsse.

b) Aber nicht nur, weil er unter das Gesetz der Entwicklung gestellt ist, sondern auch noch aus einem anderen Grunde ist der menschliche Geist unfähig, das Selbstbewußtsein und die Wirklichkeit des Absoluten zu vermitteln. Dem Wesen des Absoluten entspricht unzweifelhaft nur ein solches Selbstbewußtsein, welches kein vielfaches, sondern ein einiges und einziges und als solches ein von allen Schranken freies,

ein absolutes ist. Nun aber läßt sich leicht zeigen, daß der menschliche Geist dies letztere nicht sein könne. Das Selbstbewußtsein des Menschen tritt wesentlich in zwei Formen auf, nämlich einerseits als abstraktes und andererseits als concretes Selbstbewußtsein; aber keines dieser Selbstbewußtsein ist von der Beschaffenheit, daß ihm der Charakter der Absolutheit beigelegt werden könnte. aa) Was zunächst das abstrakte Selbstbewußtsein betrifft, so haben wir nicht nöthig, unter diesem nur das Ich = Ich, d. h. das in der Abstraktion von allen seinen Bestimmtheiten nur nach seiner Einheit und Allgemeinheit sich selbst gegenständliche Ich, zu verstehen, bei welchem seine Leerheit und seine Begrenztheit durch das Nicht-Ich offen zu Tage liegt; wir können vielmehr unter demselben auch das Ich verstehen, welches sich zu seinem Wesen, zur vernünftigen Substanz, erhoben, jedoch diese nur in abstrakter Weise zum Gegenstande genommen hat. Aber selbst dann, wenn wir den Begriff des abstrakten Selbstbewußtseins in dieser Weite und Allgemeinheit auffassen, werden wir uns doch nicht entschließen können, dasselbe ein absolutes zu nennen. Absolut würde es dann sein, wenn es die vernünftige Substanz in ihrer absoluten Totalität in sich abbildete. Aber es bildet dieselbe nur in der Abstraktion von ihren inneren Bestimmtheiten, nur nach ihrer Einheit und Allgemeinheit, mithin nur einseitig und relativ ab. bb) Was sodann das concrete Selbstbewußtsein betrifft, so ist auch dies und selbst da, wo wir seinen Inhalt den concreten Inhalt der Vernunft sein lassen, ein beschränktes und einseitiges, da ja in diesem Falle sein Gegenstand nie die Totalität der Vernunft, sondern stets nur eine Bestimmtheit oder ein Kreis von Bestimmtheiten aus der Totalität ist. Wir werden also sagen müssen, daß ein Absolutes, welches sein Selbstbewußtsein nur im menschlichen Geiste hat,

dasselbe in beiden Gestalten, in welchen das Selbstbewußtsein auftritt, als ein beschränktes und einseitiges haben werde. Und diese Beschränktheit und Einseitigkeit verliert sich auch dann nicht, wenn wir jedes dieser Selbstbewußtsein nicht als ein einzelnes, sondern als unendliche Vielheit, ja sogar als die Totalität der einzelnen Ich setzen. Denn denken wir uns alle Ich als abstrakte Selbstbewußtsein gesetzt, so wird die Beziehung des Absoluten auf sich selbst in der unendlichen Vielheit oder Allheit der Ich keine andere sein können, als die in einem einzelnen Ich, da ja, als abstrakte, alle Ich absolut identisch sind, und denken wir uns alle als concrete Selbstbewußtsein gesetzt, so wird nun zwar die Beziehung des Absoluten auf sich allerdings eine reichere und inhaltsvollere, als in einem einzelnen Ich, aber eine absolute auch nicht sein, und sogar dann nicht, wenn wir ein Ende der Weltgeschichte annehmen und die Totalität der Ich als solche setzen, welche zusammen die vernünftige Substanz, ihr gemeinsames Wesen, nach der Totalität ihrer inneren Seiten und Bestimmtheiten in sich abbilden und verwirklichen. Sie wird aber deswegen keine absolute sein, weil ihr nun die Form der zusammenfassenden Einheit und Allgemeinheit fehlt. Für das Absolute reicht es nicht aus, daß es sich in und nach der Totalität seiner Wesensbestimmtheiten gegenständlich sei; diese Vergegenständlichung ist so lange eine mangelhafte, als sie eine in eine unendliche Vielheit diskreter Ich-Punkte auseinander gehende, eine unendlich getheilte ist, und sie ist erst dann die absolute, wenn die objektivirten Bestimmtheiten ebenso, wie nach ihrem Unterschiede, auch nach ihrer gegenseitigen Harmonie und Einheit dem Selbstbewußtsein gegenüber getreten sind. Da wir nun ein Selbstbewußtsein, welches die Fähigkeit dieser absoluten Vergegenständlichung besitzt, nicht in der

menschlichen, auch nicht in der übrigen Welt-Wirklichkeit nachweisen können, so werden wir auf's Neue die Behauptung aussprechen müssen, daß das Selbstbewußtsein des Absoluten nothwendig als ein überweltliches gedacht werden müsse. Indem nun dies die wesentliche Behauptung des Theismus ist, so ergiebt sich dieser damit als die Wahrheit des logischen Pantheismus, und, da dieser die höchste pantheistische Form und Stufe bildet, als die Wahrheit des Pantheismus überhaupt.

§. 9. Uebergang zum Theismus.

Es giebt im Allgemeinen zwei Ausgangspunkte und Wege, die uns mit zwingender Nothwendigkeit zu der Wahrheit des Theismus hinführen, und von diesen ist der eine das Faktum der Weltwirklichkeit und der andere die Idee des Absoluten. Nur das Absolute kann das wahre und wirkliche sein, welches einerseits ein vollkommen genügender Erklärungsgrund der gesammten Weltwirklichkeit zu sein vermag, und andererseits in sich selbst so beschaffen ist, daß es das Wesen und die Idee des Absoluten vollständig in sich abbildet und realisirt.

Da, was zuerst die Weltwirklichkeit betrifft, diese aus zwei allgemeinen Weltstufen besteht, von denen die eine die Natur und die andere der menschliche Geist ist, so werden wir näher zu untersuchen haben, was sich für die Idee des Absoluten sowohl aus der einen als auch aus der anderen Stufe ergiebt.

1) Die Natur ist — worin wir dem logischen Pantheismus durchaus beistimmen müssen — Idee in Form der Materialität. Wenn diese Definition richtig ist, so enthält damit die Natur zwei Seiten in sich, die Idee, welche

ihr Wesen ausmacht, einerseits, und die Materie, welche ihre specifische Form bildet, andererseits. Nun ist offenbar keine dieser Seiten der produktive Grund der andern, die Idee nicht der Grund der Materie, diese nicht der Grund der Idee. Denn wie wohl sollte aus der Idee die Materie, die ein total von ihr Verschiedenes, und wie aus dieser die Idee, die ihren direkten Gegensatz ausdrückt, hervorgehen können! Wenn aber keine der Grund der andern zu sein vermag, auch keine als eine sich selbst setzende begriffen werden kann, so folgt, daß beide ihren sie hervorbringenden Grund außer sich haben müssen. Keinenfalls nun kann dieser Grund der menschliche Geist sein, für welchen vielmehr die Natur ein Vorausgesetztes ist und welcher nur insofern eine setzende Macht genannt werden kann, als er sich an diesem Vorausgesetzten setzend bethätigt; sondern dieser Grund kann nur eine über den menschlichen Geist und die Natur hinausliegende, nur eine überweltliche Macht sein. Und diese Macht muß nothwendig als eine intelligente gedacht werden, da das, wovon sie der schaffende Grund ist, nur von einer Intelligenz hervorgebracht werden kann. Von ihr ist nicht nur die Materie, sondern auch die in dieser zu verwirklichende Idee und weiter die bestimmte Beziehung geschaffen, welche zwischen Idee und Materie Statt findet. Aber schöpferischer Grund der Idee vermag nur die Intelligenz zu sein, zu deren Wesen und Wirklichkeit die Idee gehört, und ebenso kann auch nur sie die Beziehung hervorbringen, welche in der Natur zwischen der Idee und der Materie Statt findet. Diese Beziehung nämlich ist wesentlich Zweckbeziehung, d. h. die Idee ist der Zweck, welcher sich in der vorausgesetzten Materie und vermittelst derselben ausführt und zur Wirklichkeit bringt.

Seit die Entdeckung von Gesetzen in der Natur

gemacht ist, sind immer ganz besonders sie es gewesen, in denen man die Nothwendigkeit fand, als das schöpferische Princip der Natur eine überweltliche Intelligenz anzunehmen. Man erkannte nämlich richtig, daß die Gesetze Gedanken seien; Gedanken aber, ein System von Gedanken, vermochte man nur aus einer Intelligenz, und ein solches Gedankensystem, wie es uns in den Gesetzen entgegentritt, nur aus einer überweltlichen Intelligenz zu begreifen. — Was diesen Uebergang betrifft, so verhehlen wir uns nicht, daß gegen denselben eine nicht unwichtige Instanz erhoben werden könne, aber wir sind zugleich der Ansicht, daß durch dieselbe höchstens nur die Nothwendigkeit eines direkten Uebergangs, nicht aber die des Uebergangs überhaupt gefährdet sei. Die Instanz ist folgende: Es wird zugegeben, daß die Gesetze der Natur objektive Gedanken seien. Diese Gedanken aber, die wesentlich als viele (es giebt ja viele Gesetze) vorhanden sind, nöthigen uns, sagt man, nur, zu der Einheit des Gedankens aufzusteigen, nämlich zu derjenigen Einheit, wovon sie die vielfache Besonderung sind. Da diese Einheit keine andere, als die Idee der Natur sein kann, die ja allein es ist, welche sich in der Vielheit der Gesetze ihre bestimmte Darstellung und Selbstbesonderung giebt, so scheint damit auch nur sie es zu sein, in welche von den Gesetzen ein nothwendiger Uebergang Statt findet. — Indessen ist es ein und dasselbe Gesetz der Nothwendigkeit, was uns zwingt, grade ebenso wieder über die Idee der Natur zu einem höheren Principe fortzugehen, wie wir über die Vielheit der Gesetze zu einem solchen fortgehen mußten. Wir vermögen nämlich in keiner Weise die Idee der Natur als ein sich selbst setzendes Sein zu begreifen, sondern müssen sie für ein ebenso Gesetztes halten, wie die Gesetze der Natur ein solches sind. Nothwendig ist

ja alles das ein Gesetztes, was den Charakter der Bestimmtheit und Begrenztheit an sich trägt. Denn was diesen Charakter an sich trägt, hat nothwendig ein Allgemeines über sich, aus dem, als aus seinem es setzenden Grunde, es hervorgegangen sein muß. Nun aber läßt sich leicht zeigen, daß die Idee der Natur wesentlich als eine bestimmte und begrenzte gedacht werden müsse. Sie ist dies nämlich insofern, als sie einerseits als Idee die materielle Seite der Natur außer sich hat und also durch diese begrenzt wird, und andererseits als Idee der Natur dem menschlichen Geist gegenübersteht und mithin auch an diesem ihre Grenze hat. — Es ist nun unsere unabweisbare Behauptung, daß das Princip, in Beziehung auf welches die als Einheit gesetzte Idee der Natur die Bedeutung eines Gesetzten und Begründeten hat, nur das Absolute als überweltliche Intelligenz sein könne. Zwar ist der menschliche Geist eine solche Wesenheit und Wirklichkeit, die mit Recht als die Wahrheit der Natur bezeichnet werden kann, aber er ist selbst nur theils eine gesetzte, theils eine von Stufe zu Stufe sich entwickelnde Wahrheit, nicht die Urwahrheit, aus welcher die Idee und noch weniger die Wirklichkeit der Natur hervorgegangen sein kann. Die Idee der Natur, welche ein System von Gedanken ist, kann nur von einer solchen Intelligenz ausgegangen sein, worin sie nach ihrer uneingeschränkten Totalität eine gedachte gewesen; eine solche aber vermag nur die überweltliche, absolute Intelligenz und keinenfalls der menschliche Geist zu sein, der sich vielmehr nur von Stufe zu Stufe die Idee der Natur erschließen kann und auch im Punkte der Gegenwart das bestimmte Bewußtsein hat, daß seine Erkenntniß der Natur immer noch nur eine werdende und von ihrem letzten Zielpunkte noch unendlich ferne sei.

Wie nun die Gesetze der Natur zwar nicht direkt, aber sicherlich indirekt auf eine überweltliche Intelligenz, als auf ihren letzten Grund, aus dem sie hervorgegangen sind, hinweisen, ebenso weist auf dieselbe noch eine andere Seite der Natur hin. Bekanntlich stellt die Natur sich selbst in einer Vielheit von Entwickelungsstufen dar, von denen die niedrigste die elementare Natur, die nächst höhere die unorganische, die dann folgende höhere die organisch vegetabilische, und die letzte und höchste die organisch animalische Natur ist. Alle diese Stufen sind auf das Bestimmteste von einander unterschieden; aber ihr Unterschied ist kein blos quantitativer, sondern zugleich auch ein qualitativer. Die organische Natur z. B. ist in dem Sinne ein höheres Sein, als die unorganische, daß sie zugleich wesentlich ein qualitativ anderes als jene ist, und ebenso ist die organisch animalische Natur so ein höheres, als die vegetabilische, daß sie gleichfalls die Bedeutung eines qualitativ anderen Seins als jene hat. Schon hieraus aber ergiebt sich, daß unmöglich die jedesmalige höhere Stufe aus der nächst niederen, als aus ihrem Grunde, hervorgegangen sein kann. Denn ein Grundverhältniß kann nur da angenommen werden, wo die Seite des Begründeten dynamisch vollständig in der Seite des Grundes gesetzt und enthalten ist. Mit den einzelnen Stufen der Natur aber verhält es sich so, daß in der jedesmaligen niederen die nächst höhere dynamisch nicht gesetzt und enthalten ist. Da sich nun gleichwohl die einzelnen Stufen der Natur nicht von einander ausschließen, sondern in einem so innerlichen Zusammenhange mit einander stehen, daß die eine aus der andern, die höhere aus der niederen, hervorgegangen zu sein scheint, so muß von selbst die Frage nach dem Woher dieses Zusammenhanges entstehen. Diese Frage ist häufig

so beantwortet worden, daß auf eine überweltliche Causalität hingewiesen ist, welche diesen Zusammenhang gesetzt und hervorgerufen habe. Eine überweltliche Intelligenz, sagt man, habe in die niedere Entwickelungsstufe den Keim gelegt, daß sie aus sich die höhere habe hervorbringen können, und eben sie habe weiter beide Stufen in die Beziehung zu einander gebracht, daß die höhere die Bedeutung des Zweckes und die niedere die des Mittels haben könne, wodurch sich dieser Zweck Dasein und Wirklichkeit giebt. — Jedoch auch hier möchte es sich ebenso, wie mit den Gesetzen der Natur, verhalten; auch hier weisen die einzelnen Entwickelungsstufen der Natur auf eine überweltliche Intelligenz nicht direkt, sondern nur indirekt hin. Direkt weisen sie vielmehr auf dieselbe Einheit hin, worauf die Gesetze der Natur hinweisen, und diese Einheit ist die Idee der Natur. Die Idee der Natur ist die Macht, welche sich in der Vielheit der natürlichen Entwickelungsstufen bestimmt und besondert, und eben sie treibt, weil sie auf der je niederen Entwickelungsstufe zu keiner ihrem Wesen entsprechenden Wirklichkeit gekommen ist, diese über sich hinaus in die höhere, als in die ihrem Wesen adäquatere Wirklichkeit, hinein; sie ist also in der That das Princip, welches den gegenseitigen Zusammenhang aller Stufen bedingt und vermittelt und welches bewirkt, daß die Natur in ihrer lebendigen Wirklichkeit ein wirkliches und wahres System sein könne. — Aber wenn nun dem so ist, hat, fragt sich, die Idee der Natur diese Macht aus und von sich selbst, oder hat sie dieselbe aus einem anderen und höheren Principe her? Gewiß aus einem höheren Principe her, da, wie wir gesehen haben, die Idee der Natur nicht als eine sich selbst setzende, sondern nur als eine gesetzte und begründete Einheit begriffen werden kann. Gesetzt und begründet aber ist sie, wie gezeigt, nur durch eine überwelt-

liche Intelligenz, in welcher das Gedankensystem ein vollständig bewußtes ist, was in ihr in nur bewußtloser Weise auftritt. Demnach muß behauptet werden, daß, so gewiß die überweltliche, absolute Intelligenz die schöpferische Macht ist, von welcher die Totalität der Idee der Natur und nicht minder auch die materielle Seite derselben ausgegangen ist, ebenso gewiß auch sie der letzte, aber indirekte, Grund angesehen werden müsse, durch welchen alle einzelnen Entwickelungsstufen, sowohl nach der Bestimmtheit ihres Seins, als auch nach ihrem gegenseitigen inneren Zusammenhange, gesetzt und bedingt sind.

2) Wenn so schon die Natur ihren letzten Erklärungsgrund nur in einer überweltlichen Intelligenz findet, so ist es noch mehr die Wirklichkeit des menschlichen Geistes, die ohne eine solche schlechterdings nicht begriffen werden kann. Näher sind es drei Seiten im menschlichen Geiste, deren Dasein eine überweltliche Intelligenz voraussetzt, und diese sind: einerseits die specifische Form des Geistes oder das Selbstbewußtsein, andrerseits das Wesen des Geistes oder die Vernunft und endlich drittens die Beziehung, welche zwischen der Form und dem Wesen des Geistes, zwischen dem Selbstbewußtsein und der Vernunft, Statt findet.

a) Was zuerst die Form des Geistes oder das Selbstbewußtsein betrifft, so muß verneint werden, daß dies, wozu es von dem subjektiven Idealismus gemacht wird, ein sich selbst setzendes Sein sei. Das Selbstbewußtsein ist so wenig ein absolut sich selbst setzendes Sein, daß es vielmehr sich selbst nach seiner realen Möglichkeit voraussetzt und nur aus dieser, als aus einer gegebenen heraus, sich selbst hervorzubringen vermag. Das Selbstbewußtsein erwacht ja und ist mithin da, ehe es als selbstbewußtes

da ist. Aber wenn nun das Selbstbewußtsein nicht der hervorbringende Grund seiner realen Möglichkeit ist, welches Andere denn wird als dieser Grund anzunehmen sein? Setzen wir als diesen Grund andere menschliche Ich, die Ich der Eltern, so wird sich, da das menschliche Geschlecht einen Anfang genommen hat, die Frage bei dem ersten menschlichen Ich erneuern müssen. Sagt man nun, das erste menschliche Ich sei aus dem Schooße der Natur hervorgegangen und diese sein es erzeugender Grund, so ist leicht zu zeigen, daß diese Annahme eine sich selbst widersprechende sei. Unmöglich ja kann die Natur Grund von einem solchen sein, in dessen Begriffe es liegt, sich über die Natur zu erheben und negativ über sie hinauszugehen. So gewiß der Grund das Begründete, was er aus sich hervorgehen läßt, dynamisch in sich enthalten muß, ebenso gewiß ist es, daß die Natur, in deren Begriffe das Geistsein negirt ist, nicht der Grund des Geistes sein könne. Aber wenn nun das menschliche Ich weder aus sich selbst noch auch aus der Natur begriffen werden kann, so bleibt nichts Anderes übrig, als auf eine überweltliche Intelligenz zu recurriren und diese als den Grund zu setzen, aus dem die reale Möglichkeit des Ich letztlich hervorgegangen ist. Das Ich kann offenbar nur aus einem Ich hervorgehen; für das erste menschliche Ich aber giebt es kein anderes, was ihm vorausgeht, als nur das überweltliche Ich, das Ich des Absoluten.

b) Wie nun die Form des menschlichen Geistes, das Selbstbewußtsein, ebenso weist auch dessen Wesen, die Vernunft, auf eine überweltliche Intelligenz, als auf ihren letzten Existenzgrund, hin. Unter dem Wesen des Menschen, der Vernunft, wird auch hier die Einheit verstanden, die der Inbegriff der vernünftigen Ideen ist, d. h. die Ein-

heit, welche in principieller Weise die Ideen des Wahren, Guten und Schönen und die unendliche Mannigfaltigkeit derjenigen Momente umfaßt, in denen sich diese Ideen ihre Selbstbesonderung und bestimmte Darstellung geben. Vom Wesen des Menschen in diesem Sinne muß nun behauptet werden, daß das menschliche Selbstbewußtsein dasselbe als seine wesentliche Voraussetzung vorfinde und in keiner Weise dessen Grund sei. Der menschliche Geist ist schon lange Bewußtsein, ehe es ihm gelingt, sich über die sinnliche Welt zu seinem Wesen, der Vernunft, zu erheben und sich aus dieser in seinem Denken und Wollen zu erfüllen; so oft er sich aber aus derselben erfüllt, hat er auch stets das Bewußtsein, daß er es hier mit einem Inhalte zu thun habe, der, über seine und jede Willkür erhaben, eine von aller menschlichen Thätigkeit unabhängige und den Charakter der Ewigkeit an sich tragende Nothwendigkeit in sich schließt. Aber wenn nun das menschliche Selbstbewußtsein gleichfalls nicht der hervorbringende Grund seines Wesens, der Vernunft, ist und wenn wir als diesen Grund auch nicht andere menschliche Ich ansehen können, da dann auch hier die Frage entstehen würde, worin die Vernunft des ersten Menschen ihren sie hervorbringenden Grund habe, sollen wir nun etwa denen beistimmen, die auch hier, wie bei der Form des Selbstbewußtseins, die Natur diesen Grund sein lassen? Aber unmöglich kann die Natur der Grund sein, da sie in diesem Falle etwas hervorbringen würde, was über ihr Wesen und ihren Begriff unendlich hinausgeht. Es ist ja nicht nur die Idee des Guten oder der Sittlichkeit, sondern ebenso sehr auch die im Wesen der menschlichen Vernunft liegende höhere Wahrheit und Schönheit, wodurch die menschliche Vernunft unendlich über die Natur hinausgeht. Auch hier daher werden wir genöthigt sein,

wenn unser Erklärungsgrund ein stichhaltiger sein soll, auf eine überweltliche Intelligenz zu recurriren und aus deren Wesen das Wesen des menschlichen Geistes abzuleiten. Grund der menschlichen Vernunft kann nur der Geist sein, in welchem alle die Ideen eine bewußte Wirklichkeit sind, die in jener keimartig liegen und nach dem Gesetze stufenweiser Entwickelung in das menschliche Selbstbewußtsein eintreten. Dieser Geist aber ist nur der absolute Geist, nur die überweltliche, absolute Intelligenz.

c) Wie nun einerseits das Selbstbewußtsein und andrerseits die Vernunft des menschlichen Geistes, ebenso weist auf ein seiner selbstbewußtes, überweltliches Princip auch die Harmonie hin, welche im menschlichen Geiste zwischen dessen Form und Wesen, zwischen dem Selbstbewußtsein und der Vernunft, besteht. Auch von dieser Harmonie ist das menschliche Ich, welches sie nur empfindet und denkt, nicht der Grund; ihr Grund kann nur dasjenige Princip sein, von welchem die beiden in Harmonie stehenden Seiten ihren letzten Ausgangspunkt genommen haben, also nur die überweltliche, absolute Intelligenz, in welcher die im menschlichen Geiste werdende Harmonie eine schlechthin seiende und absolut wirkliche ist.

Nach dem Satze, daß der Grund nothwendig den Inhalt und die Wesenheit des Begründeten in sich schließen müsse, ergiebt sich mithin aus dem Bisherigen, daß das Absolute seiner Form nach als Selbstbewußtsein, seinem Wesen nach als vernünftige Substanz und seiner vollen Wirklichkeit nach als diejenige Harmonie zwischen Selbstbewußtsein und vernünftiger Substanz gedacht werden müsse, in welcher die eine dieser Seiten sich in der anderen, jede sich in jeder, absolut auf sich selbst bezieht.

Wir haben hiermit eine Begriffsbestimmung vom Absoluten gewonnen, zu welcher uns, in negativer Weise, auch noch ein anderer vom menschlichen Geiste genommener Ausgangspunkt hinführt. Dieser Ausgangspunkt ist die Endlichkeit des menschlichen Geistes. Wollen wir wissen, worin in tiefster Weise die Endlichkeit einer Existenz bestehe, so müssen wir die Beziehung betrachten, in welcher dieselbe zu ihrem Wesen steht. Wie steht es nun mit der Beziehung des menschlichen Selbstbewußtseins auf die sein Wesen bildende vernünftige Substanz? Offenbar ist diese Beziehung, so lange der menschliche Geist sich entwickelt, (und er entwickelt sich endlos) keine blos positive, sondern zugleich auch eine negative. Das menschliche Selbstbewußtsein kann während seiner Entwickelung die vernünftige Substanz immer nur relativ in sich abbilden und verwirklichen, relativ dagegen hat es dieselbe außer sich. Es wird hiermit, so lange die Entwickelung währt, ebensosehr ein Nichtsein als ein Sein der vernünftigen Substanz ausdrücken müssen. Aber eben hierin, d. h. in dieser an dem menschlichen Selbstbewußtsein haftenden Negation, besteht die normale Endlichkeit des menschlichen Geistes. Wenn dieser Begriff der richtige ist, so werden wir damit im Stande sein anzugeben, von welcher Beschaffenheit derjenige Geist sein müsse, dem der Charakter der Unendlichkeit und Absolutheit zukommen soll. Unzweifelhaft wird diesen Charakter nur dasjenige Selbstbewußtsein haben können, welches sein Wesen, die vernünftige Substanz, nicht in einer bestimmten Stufe, nicht relativ, sondern vielmehr nach ihrer uneingeschränkten Totalität oder schlechthin in sich verwirklicht, also nur dasjenige Selbstbewußtsein, an welchem gar keine Negation mehr haftet. Aber dieses Selbstbewußtsein suchen wir vergebens

in der Welt; dieser Geist ist nur der absolute Geist als wesentlich überweltlicher Geist. — Jedoch nicht nur nach der eben angeführten, sondern auch noch nach einer andern Seite hin wird der menschliche Geist, selbst bei normaler Entwickelung, als ein *endlicher* zu bezeichnen sein. Es hat nämlich der Umstand, daß das Selbstbewußtsein sein Wesen, die vernünftige Substanz, nur relativ in sich verwirklicht, auch noch in etwas Anderem als blos *darin* seinen Grund, daß es dem Gesetze der Entwickelung unterworfen ist. Der menschliche Geist existirt factisch in einer unendlichen Vielheit von Ich. Alle diese Ich sind an sich nicht nach ihrem Wesen, (denn ihr Wesen ist die identische vernünftige Substanz) auch nicht nach ihrer Existenzform, (denn diese ist das identische Selbstbewußtsein) aber wohl darnach von einander unterschieden, *welche* Seiten, Momente und Bestimmungen der vernünftigen Substanz in jedem Selbstbewußtsein wirklich geworden sind. Das einzelne Selbstbewußtsein muß nämlich, will es überhaupt thätig sein, sich in seiner Thätigkeit *beschränken*; es vermag daher auch die sein Wesen bildende vernünftige Substanz nicht nach ihrer vollen Totalität, sondern immer nur nach einem bestimmten und beschränkten Kreise von Seiten und Verhältnissen, oder, was dasselbe ist, nur in den Grenzen eines bestimmten *Berufs* zu verwirklichen. Es ist also auch hier der menschliche Geist darum endlich, weil er sein Wesen nur in einer materiellen Bestimmtheit und Begrenztheit, nur in endlicher Gestalt verwirklichen kann, oder nur deswegen, weil sein *Inhalt* ein endlicher ist. Anders dagegen wird es sich mit dem *absoluten* Geiste verhalten. *Absolut* wird nur *der* Geist sein können, welcher sein Wesen nicht in einem materiell bestimmten Ich, nicht in einer unendlichen Vielheit endlicher Ich,

sondern vielmehr in einem solchen einigen und einzigen Selbstbewußtsein verwirklicht, in welches die uneingeschränkte Totalität seines Wesens vollständig über- und eingegangen ist.

Hiermit hat uns die Betrachtung der höchsten Weltwirklichkeit, des menschlichen Geistes, ganz von selbst zu der Idee des Absoluten hinübergeführt, die, was auch schon aus dem Bisherigen erhellt, nicht minder als die Weltwirklichkeit auf ein solches Absolute hinweist, was wesentlich überweltliche Intelligenz ist. Da eine Wirklichkeit ohne Wesen und ein Wesen ohne Wirklichkeit ein Nichtabsolutes bezeichnet, so wird in der Idee des Absoluten vor Allem die Einheit von Wirklichkeit und Wesen liegen müssen. Aber nicht jede Einheit von Wirklichkeit und Wesen wird ohne Weiteres schon das Absolute sein, sondern hierzu wird sich nur diejenige Einheit eignen können, welche einerseits zu ihren beiden Seiten die absolute Wirklichkeit und das absolute Wesen hat und andrerseits selbst, d. h. als Einheit, die absolute ist. Da nun die absolute Wirklichkeit nur das Selbstbewußtsein, das absolute Wesen nur die vernünftige Substanz und die Einheit von Selbstbewußtsein und vernünftiger Substanz nur dann die absolute ist, wenn die Substanz nach ihrer uneingeschränkten Totalität im Selbstbewußtsein wirklich geworden ist, so folgt, daß auch nur die aus diesen Seiten bestehende und diesen Charakter an sich tragende Einheit das Absolute sein könne. Aber diese Einheit ist wesentlich eine überweltliche Einheit.

Also sowohl die Natur als auch der menschliche Geist, sowohl die Weltwirklichkeit als auch die Idee des Absoluten postuliren ebenso nothwendig als entschieden ein solches Absolute, was wesentlich in sich seiende, über-

weltliche Intelligenz und Persönlichkeit ist. Dies Absolute nun ist der Gegenstand und das specifische Objekt des Theismus, mit dessen Begriff, Formen und Stufen, dessen Gott und Welt umfassenden Systeme sich die folgende Abhandlung beschäftigen wird.

Zweite Abtheilung.

Der Theismus.

---

§. 10. Allgemeine Begriffsbestimmung des Theismus.

Unter dem Theismus ist im Allgemeinen diejenige Anschauungsweise zu verstehen, nach welcher Gott ein überweltliches und zugleich persönliches Sein ist. Was der eigentliche Sinn dieser Begriffsbestimmung sei, wird dann erhellen, wenn die Begriffe der Ueberweltlichkeit und der Persönlichkeit Gottes näher fixirt sind.

1) Die Ueberweltlichkeit Gottes ist häufig so bestimmt worden, daß darin nicht ein Hinaussein Gottes über die Totalität der Welt, sondern nur ein Hinaussein desselben über eine Seite der Welt liegt. Die Welt umfaßt ja in sich selbst zwei Seiten, deren eine sich kurz als zahllose Vielheit (der Existenzen) und die andere sich als die dieser Vielheit zu Grunde liegende Einheit bezeichnen läßt. In diesem Sinne aber will der Theismus die Ueberweltlichkeit Gottes nicht gedacht wissen. Er versteht unter derselben das Hinaussein Gottes über die Totalität der

Welt und bildet grade hierin den Gegensatz zum Pantheismus, welcher, die Einheit der Welt mit der Gottheit identificirend, die Ueberweltlichkeit so versteht, daß darin nichts weiter, als ein Hinaussein Gottes über die bloße Vielheit der Dinge als Vielheit liegt.

2) Was sodann den Begriff der Persönlichkeit Gottes anbetrifft, so drückt dieser mehr aus, als was in der bloßen Selbstbewußtheit Gottes liegt. Als persönlicher ist Gott allerdings ein seiner selbst bewußtes oder, was dasselbe ist, ein durch innere Selbstobjektivirung sich auf sich selbst beziehendes Sein. Das Selbstbewußtsein Gottes ist aber nie ein abstraktes, d. h. ein vom Wesen Gottes abstrahirendes und sich dagegen in sich selbst isolirendes, (was das menschliche Selbstbewußtsein sein kann) sondern stets ein Sichwissen Gottes in seinem Wesen, dergestalt, daß Gott sich selbst nur dann denkt, wenn er sein Wesen denkt, und umgekehrt, wenn er sein Wesen denkt, auch sich denkt. Sodann ist mit dem Sichselbstdenken Gottes nach seinem Wesen in Gott stets unmittelbar verknüpft ein Sichselbstwollen Gottes nach seinem Wesen. Wie nämlich Gott sich denkt, so will er sich und, umgekehrt, wie er sich will und von Ewigkeit her gewollt hat, so denkt er sich. Im Begriffe der Persönlichkeit Gottes nun liegt wesentlich das Ineinander oder die Einheit des Denkens und Wollens Gottes, und zwar so, wie dies Denken und Wollen zu seinem Inhalte oder seinem Gegenstande das Wesen Gottes hat. — Wenn dies der Begriff der Persönlichkeit Gottes ist, so muß einleuchten, daß Gott im theistischen Sinne ein persönlicher sei ganz abgesehen davon, ob es eine Welt gibt oder nicht gibt. Ein persönlicher ist Gott nicht erst durch die Welt, nicht erst durch ein Verhältniß nach Außen, sondern ein solcher ist er auch schon in seiner reinen

Vorweltlichkeit und in seinem reinen Insichsein. So gewiß aber im Begriffe der Persönlichkeit Gottes keine nothwendige Beziehung auf die Welt liegt, ebenso gewiß ist es doch, daß, inwiefern Gott eine Welt geschaffen hat, er sich auf dieselbe auch in persönlicher Weise beziehen werde und müsse. Natürlich wird dann diese persönliche Beziehung in nichts Anderem bestehen können, als darin, daß Gott mit seinem Denken und seinem Wollen auch auf die Weltgegenständlichkeit gerichtet ist.

§. 11. Eintheilung des Theismus.

Da der Theismus geschichtlich in verschiedenen Formen und Stufen aufgetreten ist, so entsteht die Frage, worin deren Möglichkeit gesetzt und begründet sei. Hierauf ist zu antworten, daß diese Möglichkeit darauf beruhe, daß der überweltliche und zugleich persönliche Gott in einem verschiedenen Verhältnisse zur Welt gedacht werden könne. Es ist nämlich möglich, Gott als ein überweltliches und persönliches Sein aufzufassen und sich doch das Verhältniß Gottes zur Welt und dieser zu Gott in ganz verschiedener Weise zu denken. Darin nun, daß factisch dies Verhältniß als ein verschiedenes gedacht ist, haben die verschiedenen Formen und Stufen des Theismus ihre geschichtliche Quelle und ihren empirischen Entstehungsgrund. Im Allgemeinen nämlich ist das Verhältniß Gottes zur Welt auf folgende dreifache Weise bestimmt worden:

1) Gott und Welt sind zuerst so gedacht worden, daß beide sich völlig gegen einander ausschließend verhalten oder zwei begrifflich einander entgegengesetzte Seiten sind. In diesem Sinne ist Gott das rein unendliche und die Welt das rein endliche Sein, und es verhalten sich Gott und Welt

grade so ausschließend gegen einander, wie sich das abstrakt Unendliche ausschließend gegen das Endliche verhält.

2) Gott und Welt sind sodann so gedacht worden, daß sie als zwei ihrem Wesen nach identische und nur ihrer Existenzform nach unterschiedene Seiten bestimmt sind. In diesem Sinne ist Gott nach seinem Wesen ganz dasselbe, was die Welt nach ihrem Wesen ist, und er unterscheidet sich von der Welt allein dadurch, daß, wenn diese das identische Wesen in Form der Materie, in Form der Vielheit, in Form des Werdens und der Entwickelung ist, er dagegen dasselbe Wesen in Form der Immaterialität und Uebersinnlichkeit, in Form absoluter, sich auf sich selbst beziehender Einheit, in Form völliger Erhabenheit über alles Werden und alle Entwickelung ist.

3) Gott und Welt endlich können auch in dem Verhältnisse zu einander stehend gedacht werden, daß sie, ihrer Existenzform nach in dem eben angeführten Unterschiede verbleibend, ihrem Wesen nach sowohl identisch, als auch zugleich von einander unterschieden sind. Dies scheinbar Entgegengesetzte ist nämlich dann der Fall, wenn das Wesen Gottes als ein umfangreicheres und inhaltsvolleres denn das Wesen der Welt gesetzt ist, und also gelehrt wird, daß zwar das Wesen der Welt im Wesen Gottes, aber nicht umgekehrt Alles, was im Wesen Gottes liegt, auch im Wesen der Welt gesetzt sein müsse.

§. 12. Der Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt.

A. Der jüdische Theismus.

Nach der eben angegebenen Eintheilung ist die erste und zwar die niedrigste Form des Theismus diejenige, in

welcher Gott und Welt zwei einander begrifflich ausschließende und ihrem Wesen nach entgegengesetzte Seiten bilden, d. h. Gott nur als das abstrakt unendliche und die Welt als das abstrakt endliche Sein gedacht ist. Um diese Form des Theismus umfassend und gründlich zu verstehen, werden wir vor Allem auf den Begriff der Endlichkeit der Welt näher einzugehen und dann, e contrario, aus diesem heraus den der Unendlichkeit zu bestimmen haben. Es wird daher zunächst die Frage entstehen, wie die Welt gedacht werden müsse, wenn sie einen Inbegriff rein endlichen Seins bilden soll. Da die Welt in die beiden Hälften der Natur und des menschlichen Geistes zerfällt, so wird sich fragen, wie beschaffen einerseits die Natur und andrerseits der menschliche Geist gedacht werden müsse, wenn jene, wie dieser, nur ein rein endliches Sein ausmachen soll.

1) Was zuerst die Natur betrifft, so wird das Nächste, was sich über diese aussagen läßt, (und der gegenwärtige Standpunkt sagt über sie nichts weiter aus) das sein, daß sie ein Inbegriff materieller d. h. solcher Objekte sei, deren jedes sowohl räumlich als auch zeitlich bestimmt ist. Jedes Naturobjekt nimmt eine bestimmte Räumlichkeit oder Oertlichkeit ein und verhält sich von dieser ebenso ausschließend gegen die übrigen Objekte, als es von diesen ausgeschlossen wird. Wie hiermit ein jedes ein begrenzendes und zugleich ein begrenztes, d. h. ein endliches ist, ebenso ist es auch dann ein endliches, wenn es nach seiner zeitlichen Bestimmtheit aufgefaßt wird. Als ein zeitliches ist ein jedes ein entstehendes und ein vergehendes, also ein solches, welches sowohl nach seinem Anfange als auch nach seinem Ende ein begrenztes, d. h. eben endliches ist. So gewiß nun die Natur als ein Inbegriff blos materieller Objekte von dieser zwiefachen endlichen Beschaffenheit ist, ebenso gewiß ist es

für uns, daß sie unendlich mehr als dieser Inbegriff sei, daß sie in ihrem eigenen Begriffe eine über ihre bloße Materialität begrifflich hinausgehende Seite, die der Gesetze, in sich enthalte. Aber insofern die Natur als ein rein endliches Sein aufgefaßt wird, wird sie nur so gedacht, daß sie der Seite der inneren Gesetzmäßigkeit in sich ganz entbehrt. Denn durch die Gesetze, die ja ein über alle Zufälligkeit und Vergänglichkeit erhabenes, ein schlechthin nothwendiges und wesentliches Sein bilden, würde die Natur einen relativ unendlichen Charakter gewinnen. Den Gesetzen eignet ja weder die zeitliche noch auch die räumliche Begrenztheit; diese nicht, weil sie an keinen einzelnen Punkt gebannt sind, sondern wesentlich alle Räume und Oerter durchziehen, und jene nicht, weil sie ihrer Idee nach weder entstanden sind, noch auch vergehen können.

2) Was den menschlichen Geist betrifft, so wird dieser dann als ein abstrakt endliches Sein aufgefaßt, wenn als der einzige Inhalt, auf welchen sich sein Denken und Wollen bezieht, nur die zahllose Vielheit der materiellen oder sinnlichen Objekte gewußt wird. Wir wissen recht gut, daß es für den menschlichen Geist noch eine andere, unendlich höhere Objektivität giebt, als die Welt der sinnlichen Objekte, nämlich die Objektivität, welche, das Wesen des menschlichen Geistes ausmachend, die Ideen der Wahrheit, der Sittlichkeit und der Schönheit in sich faßt, aber der gegenwärtige Standpunkt weiß hiervon nichts. Für ihn giebt es im Innern des menschlichen Geistes nichts Wesenhaftes und Substanzielles, was Inhalt und Objekt des Bewußtseins werden könnte, für ihn ist der Geist an und für sich eine tabula rasa, die von Außen beschrieben werden muß, nur von Außen einen Inhalt bekommen kann. Natürlich wird, nach diesen Voraussetzungen, der Mensch auch von

Gott und göttlichen Dingen aus seinem eigenen Innern her nichts wissen können; wiefern er dennoch davon etwas weiß, wird er auch dies Wissen nur von Außen empfangen, nur durch die Acte göttlicher Offenbarung überkommen haben können. Aber was so in den Geist nur von Außen kommt und gar nicht in seinem eigenen Wesen begründet liegt, das kann ihm auch nur ein Aeußeres sein und bleiben und wird für ihn nie letzter, ihn schlechthin befriedigender Zweck, sondern stets nur ein Mittel zur Erlangung eines Andern, letztlich nur Mittel zur Erreichung seines eigenen egoistischen Zweckes, sein können.

Wenn wir nun auf die Frage, wo denn geschichtlich eine solche Auffassungsweise von der Welt nach ihren beiden Hälften, wie wir sie hiermit gegeben haben, aufgetreten sei, wo Gott und Welt in dualistischer und gegensätzlicher Weise, wie rein Unendliches und rein Endliches, gegenübergestellt seien, die Antwort geben: „in der jüdischen Religion", so wird damit diese es sein, in der wir den Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt jetzt näher nachzuweisen haben.

Die jüdische Religion ist unter den vorchristlichen Religionen die einzige, welche das Absolute als ein überweltliches und zugleich persönliches Sein aufgefaßt hat, und sie legt auf diese Auffassung ein solches Gewicht, daß sie sich grade dadurch in den entschiedensten Gegensatz gegen die heidnischen Religionen stellt, die Gott nur als ein innerweltliches und personloses, höchstens nur als ein personificirtes Sein zu denken vermochten. Wenn nun die jüdische Religion in dieser Begriffsbestimmung des Absoluten mit der christlichen Religion zusammenstimmt, so unterscheidet sie sich dagegen von dieser auf das Bestimmteste durch die ganz verschiedene Art und Weise, wie sie den persönlichen Gott sich

auf die Welt und diese sich auf jenen beziehen läßt. Diese Beziehung ist nach ihr eine gegensätzliche, und zwar näher eine metaphysisch gegensätzliche. Gott und Welt sind hier ihrem Wesen nach von einander verschieden; das Wesen der Welt drückt nur Endlichkeit und Nichtigkeit, hingegen das Wesen Gottes nur Unendlichkeit und Ewigkeit aus. Daß hier die Welt nur einen Inbegriff nichtigen Daseins bedeuten könne, ergiebt sich klar und deutlich schon aus der Art und Weise, wie sich diese Religion die Welt geschaffen denkt. Die Welt hat ihren letzten Grund nicht in der göttlichen Liebe, in deren Begriffe ganz nothwendig eine Mittheilung des göttlichen Wesens liegt, sondern einzig und allein in dem allmächtigen Willen Gottes, durch den sie auch, nachdem sie ins Dasein getreten, fortwährend erhalten wird. Aber eine Welt, die nur aus der göttlichen Allmacht hervorgegangen ist und nur durch diese, und nicht zugleich durch eigene, göttliche Wesenheit fortbesteht, kann nur einen Inbegriff zufälligen und nichtigen Seins ausmachen. Der göttlichen Allmacht gegenüber ist jedes Sein ein ohnmächtiges und in sich gebrochenes. — Vor Allem aber ist es in der jüdischen Religion die Natur, die als ein rein endliches und nichtiges Sein gewußt wird. Das jüdische Bewußtsein weiß innerhalb der Natur so wenig zwischen einer Seite des Wesens und einer Seite der Form zu unterscheiden, daß ihm vielmehr diese letztere selbst für das Wesen gilt. Die Natur ist hier nicht nur ihrer Form nach, sondern auch ihrem Wesen nach ein Inbegriff rein materiellen d. h. räumlich zeitlichen Seins. Daß in derselben auch unveränderliche und unvergängliche Gesetze liegen, von welchen die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen bestimmt und beherrscht wird, und daß gerade sie die Seite des Wesenhaften ausmachen, davon fehlt

hier alles und jedes Bewußtsein. Die Natur ist hier nichts weiter, als ein Inbegriff räumlich zeitlicher Dinge; in sofern diese Träger eines Höheren sind und in sich selbst ein Unvergängliches offenbaren, so ist dies Höhere und Unvergängliche kein System von Gesetzen, sondern einzig und allein die göttliche Allmacht. Diese beherrscht alle Erscheinungen, hält und trägt sie und bestimmt die Dauer ihres Bestehens; nimmt Gott sie aus den Dingen heraus und zieht er seinen Odem wieder in sich zurück, so bricht alles weltliche Sein in sich zusammen und zeigt damit, daß sein eigentliches Wesen nur die Nichtigkeit sei. Daß daher die aus einem unendlich vielfachen und getheilten Sein bestehende Natur zugleich als ein zusammenhängendes Ganze besteht, verdankt sie nur der göttlichen Allmacht, die zu der daseienden Vielheit der Natur die Einheit, aber keine immanente, sondern die transeunte Einheit bildet. Wenn es dann außer der göttlichen Allmacht auch noch die göttliche Weisheit ist, die die weltlichen Existenzen mit einander in Beziehung und Verbindung bringt, so ist leicht zu zeigen, daß auch durch diese Beziehung und Verbindung die Natur so wenig eigene Selbstständigkeit und Wesenhaftigkeit gewinnt, daß vielmehr durch sie der Character ihrer Nichtigkeit nur vollendet wird. Von der göttlichen Weisheit nämlich gehen die zwischen den natürlichen Existenzen stattfindenden Zweckbeziehungen aus, d. h. diejenigen Beziehungen, nach welchen die einen Existenzen die Mittel zur Erhaltung der anderen, als der zu erreichenden Zwecke, sind. Da es nun im Begriffe des Mittels liegt, verbraucht zu werden, so besteht der Begriff aller der Existenzen, welche Mittel sind, nur darin, nach ihrer Selbstständigkeit negirt und in die Substanz eines Andern verwandelt zu werden. Nun aber kommt die Bestimmung Mittel zu sein, nicht etwa nur

einzelnen und gewissen, sondern wesentlich allen natürlichen Existenzen zu. Alle haben, insofern sie einer höheren Naturstufe angehören, die Bedeutung von Zwecken, in sofern dagegen einer niederen, die von Mitteln. So ist die unorganische Natur das Mittel für die Erhaltung der organischen, die organisch vegetabilische das Mittel für die Erhaltung der organisch animalischen und diese wieder das Mittel für die Erhaltung des Menschen. Es sind mithin alle natürlichen Existenzen nicht ihrer selbst wegen, sondern nur eines Andern wegen da, und es ist daher die letzte Bestimmung aller nur die, in ihrem eigenen Sein negirt und zum dienenden Momente in einem andern herabgesetzt zu werden.

Nicht viel anders als mit der Natur verhält es sich in der jüdischen Religion mit dem Menschen. Zwar ist dieser vor den übrigen weltlichen Geschöpfen darin bevorzugt, daß er ein selbstbewußtes Wesen und als solches mit der Kraft des Denkens und Wollens ausgerüstet ist, aber er ist auch nichts weiter als dies. Er besitzt wohl die Form, aber nicht ebenso auch das Wesen des Geistes, die Vernunft. Die Form ist hier vielmehr selbst das Wesen, denn von einem anderen Wesen des Menschen, als von dem, Bewußtsein und Selbstbewußtsein zu sein, ist hier nirgends die Rede. Allerdings weiß die jüdische Religion auch von einer Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott; aber nach ihren Principien kann sich diese nur auf die Form des menschlichen Geistes, nur auf das Bewußtsein und Selbstbewußtsein, aber nicht auch darauf beziehen, daß das Wesen des Menschen dem Wesen Gottes ebenbildlich sei. Weit entfernt, daß dies Letztere der Fall ist, muß vielmehr behauptet werden, daß der Mensch hier seinem Wesen nach als ein rein endliches und nichtiges Sein gewußt sei. Ein Beweis für diese Behauptung ist das Factum, daß dem

Menschen hier alles das von Gott durch besondere Offenbarungsacte mitgetheilt wird, was er, wenn er im Besitze eigener Wesenhaftigkeit und göttlicher Substanzialität wäre, aus seiner eigenen Innerlichkeit heraus haben würde. Indem Gott dem Menschen das Gesetz offenbart, legt er damit an den Tag, daß derselbe es aus seinem eigenen Innern her nicht haben könne. Was aber ist ein Inneres, das unvermögend ist, die Quelle von Gesetzen zu sein, Anderes, als ein wesenloses Innere! Ja so wesenlos ist hier der menschliche Geist gedacht, daß er nicht nur unfähig ist, Urheber der moralischen, sondern auch ebenso unfähig, der der staatlichen und ceremoniellen Gesetze zu sein; denn auch diese empfängt hier der Mensch von Außen, durch göttliche Offenbarung, worin stillschweigend liegt, daß er sie nicht aus seinem eigenen Innern her haben könne. — Natürlich aber wird ein nur von Außen an den menschlichen Geist herangekommenes und nicht in dessen Innern begründetes Gesetz zum Geiste nie die Stellung gewinnen können, daß dieser in dessen Ausführung sich selbst genügt und durch dieselbe zum Genusse wahrer innerer Befriedigung gelangt, sondern es wird für ihn stets ein Aeußeres bleiben und er wird es, wenn er es ausführt, nicht seiner selbst, sondern nur eines Andern wegen ausführen. Dies Andere kann offenbar nur ein Zwiefaches, entweder die Belohnung oder die Strafe sein. Der Mensch wird hier also nur deswegen das Gesetz ausführen, entweder weil er dadurch eine Belohnung zu empfangen hofft, oder aber weil er in Strafe zu verfallen fürchtet, wenn er es nicht ausführt. — Grade so nun finden wir es in der jüdischen Religion, die uns lehrt, daß Jehova mit dem Menschen einen Vertrag geschlossen, des Inhaltes: daß wenn der Mensch das Gesetz Jehovas ausführe, er von diesem irdische Segnungen und äußeres Glück empfangen,

wenn aber nicht, seinen Zorn und, in Folge hiervon, Strafen aller Art sich zuziehen werde. Dieser Vertrag zeigt auf das Deutlichste, daß das, was auf diesem Standpuncte für den menschlichen Geist eigentlichen Werth hat und von ihm als letztes zu erreichendes Gut angesehen wird, nur das irdische Glück und der sinnliche Genuß sei, wogegen die Ausführung des Gesetzes für ihn nur in sofern Werth hat, als sie das einzige sichere Mittel ist, das höchste Lebensziel, jenen Zweck, zu erreichen. Wir werden daher nicht irren, wenn wir behaupten, daß in der jüdischen Religion das Bewußtsein, das Denken und Wollen des Menschen noch ganz auf die sinnliche Welt gerichtet und diese die Objectivität sei, um die es demselben vor Allem zu thun ist, die sein ganzes Interesse in Anspruch nimmt. Von einer solchen Objectivität dagegen, die der Geist in seinem eigenen Wesen besitzt und die aus einer Fülle vernünftiger und göttlicher, insbesondere auch sittlicher Ideen besteht, fehlt auf diesem Standpuncte jedes bestimmte und klare Bewußtsein, ja fast alle und jede Ahnung. — Wenn es nun aber so mit dem menschlichen Geiste steht, so werden wir es nur natürlich finden müssen, daß der jüdischen Religion, außer vielem Andern, auch der Glaube an eine persönliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes fehlt. Wie wohl sollte der Geist unsterblich sein können, dem alle und jede immanente göttliche Wesenheit abgeht! Die Form des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ist erst dann eine ewige und unvergängliche, wenn sie einen ewigen und unvergänglichen Kern, einen göttlichen Inhalt, einschließt. Aber eben dieser Kern und dieser Inhalt fehlt hier dem menschlichen Geiste gänzlich. Dieser empfängt wohl von Außen, durch Offenbarung, einen göttlichen Inhalt, aber enthält denselben nicht auch in sich selbst, als zu seiner eigenen Natur und seiner eigenen

Wesenheit gehörig. Aus diesem Grunde bleibt derselbe dem Geiste ein äußerlicher und ist daher unvermögend, ihn von seiner inneren Endlichkeit und Nichtigkeit zu befreien.

Aus unserer Darstellung wird erhellen, daß wir den jüdischen Theismus mit Recht einen Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt genannt haben. Gott und Welt bilden hier in der That metaphysisch oder ihrem Wesen nach entgegengesetzte Seiten. Wenigstens bezeichnet dieser Gegensatz die Grundanschauung der jüdischen Religion, wie uns dieselbe im Mosaismus entgegen tritt. In der nachmosaischen Zeit ist der Gegensatz allerdings durch das Prophetenthum in etwas gemildert, aber auch nur gemildert, keinesweges überwunden worden, was erst durch die Erscheinung des Christenthums geschehen ist. Die Propheten nämlich geben Andeutungen davon, daß das Gesetz Jehovas auch in des Menschen Herz geschrieben, und daß sein Wille des Menschen höchste Freude und Seligkeit sei. Jedoch sind diese Andeutungen, denen wir auch wohl in den Psalmen begegnen, immer nur vereinzelte gewesen. Wenn aber auch vereinzelte, sind sie doch insofern von hoher Wichtigkeit, als sie das Streben und den inneren Zug des Judenthums zum Christenthume hin offenbaren. — Je mehr sich aber im Judenthum der metaphysische Gegensatz zwischen Mensch und Gott milderte, um so bestimmter und klarer sehen wir dann auch den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit des menschlichen Geistes erwachen und zum Vorschein kommen. Dieser Glaube geht nothwendig Hand in Hand mit der allmähligen Durchbrechung jenes Gegensatzes und er ist in seiner vollen Kraft erst da vorhanden, wo jener Gegensatz völlig verschwunden ist: im Christenthum.

§. 13. Fortsetzung.

B. Der Deismus oder der rationalistische Theismus.

Dem jüdischen Theismus steht am nächsten diejenige Form des Theismus, welche uns in dem englischen Deismus und in dem deutschen Rationalismus entgegen tritt. Auch diese Richtungen (die ihrem Wesen nach nur eine und dieselbe Richtung sind) halten den metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt im Allgemeinen fest, da auch sie Gott und Welt wie rein Unendliches und rein Endliches einander gegenüber stellen, aber sie unterscheiden sich von dem jüdischen Theismus sehr wesentlich darin, daß sie den Weltbegriff ganz anders als dieser auffassen. Nach ihrer Anschauung steht die Welt dem Absoluten nicht mehr als ein völlig selbständigkeitsloses und nichtiges, sondern vielmehr als ein selbständiges und berechtigtes Sein gegenüber. Zu diesem letzteren wird hier die Welt dadurch, daß ihr eine von ihrer Form unterschiedene eigene Wesenheit gegeben wird. Ihre Form ist hier also nicht mehr, wie im jüdischen Theismus, das Wesen selbst, sondern nur des Wesens Träger und Behälter.

a) Was zunächst die Natur betrifft, so weiß der gegenwärtige Standpunkt nicht nur von einer räumlich zeitlichen, materiellen und vergänglichen Natur, sondern auch von dem Dasein allgemeiner, unveränderlicher und unvergänglicher Gesetze, die in jener erscheinen und deren eigentliches Wesen ausmachen. Alle materiellen Erscheinungen stehen hier unter der bestimmenden und beherrschenden Macht dieser Gesetze und es giebt keine einzige, die sich deren Einflusse entziehen und sich gegen sie isoliren könnte.

b) Ueber den menschlichen Geist sodann ist die Lehre des jetzigen Standpunktes die, daß derselbe nicht nur

eine ihn von allen übrigen weltlichen Existenzen unterscheidende Form, die Form des Bewußtseins und Selbstbewußtseins, sondern auch ein ihn über alle weltlichen Gegenstände erhebendes Wesen, nämlich die Vernunft, habe. Die Vernunft aber wird hier als ein dynamisch im menschlichen Geiste liegender Inbegriff sittlicher Ideen aufgefaßt, welche letzteren in den Willen aufzunehmen und durch diesen, im Kampfe mit den sinnlichen Begierden und Neigungen, in der Welt zu verwirklichen, für die von dem Menschen zu lösende höchste Lebensaufgabe und für seine eigentliche Bestimmung erklärt wird. Wer die sinnlichen Begierden in dem Maaße überwunden hat, daß er in allen Lebensverhältnissen nur die Forderungen der Tugend und der Pflicht vollzieht, der ist ein sittlicher Heros geworden und hat die Stufe erreicht, die zu erreichen dem Menschen überhaupt nur möglich ist.

Ueberblicken wir das Bisherige, so scheint die Anschauung des gegenwärtigen Standpunktes von der Welt mit der obigen Behauptung, daß hier Gott und Welt zwei ihrem Wesen nach verschiedene Seiten seien, im Widerspruche zu stehen. Denn wie kann wohl das Wesen der Welt ein von dem Wesen Gottes völlig verschiedenes sein, wenn als das Wesen der Natur die Gesetze und als das des menschlichen Geistes die Vernunft angegeben werden! Sind denn nicht die Gesetze eine göttliche Substanzialität in der Natur und ist nicht eine eben solche auch die Vernunft im menschlichen Geiste? Für den gegenwärtigen Standpunkt indessen ist dieser Widerspruch kein Widerspruch. Er subsumirt, ungeachtet er diese Anschauung von der Welt hat, diese dennoch unter den Begriff der reinen Endlichkeit und stellt sie so dem unendlichen Sein ausschließend und gegensätzlich gegenüber. Daß ihm aber auch der menschliche

Geist nur die Bedeutung eines rein endlichen Seins habe, zeigt deutlich die von ihm ausgesprochene Behauptung, daß derselbe von dem Unendlichen nichts wissen könne, daß vielmehr die alleinige Gegenständlichkeit, die den Inhalt seines Wissens bildet, nur die endlichen Erscheinungen seien. Dennoch aber finden wir auch bei Ihm Eine Sphäre, in welcher Mensch und Gott einander nicht entgegengesetzt sind, und diese ist die Willenssphäre. In seinem Willen kann der Mensch in Einheit sein mit Gott und er ist es dann, wenn er durch denselben die Tugend und die Pflicht verwirklicht. Alle Tugenden und Pflichten nämlich sind Gebote Gottes, so daß den Willen Gottes vollzieht, wer sie verwirklicht. Wer aber alle Tugenden und Pflichten mit dem ausdrücklichen Bewußtsein, hierin den Willen Gottes zu vollziehen, verwirklicht, der — und nur dieser — ist religiös. Die Religion ist hier nichts Anderes als die mit diesem Bewußtsein verbundene Sittlichkeit.

Gehen wir nun daran, den gegenwärtigen Standpunkt mit dem des jüdischen Theismus zu vergleichen, so werden wir, bei aller Identität beider, auf sehr wesentliche Differenzen zwischen beiden stoßen.

1) Nach der Anschauung des jüdischen Theismus, wo die Natur der alle Erscheinungen bestimmenden inneren Gesetzmäßigkeit entbehrt und allein auf die göttliche Allmacht, die ihre sie erhaltende Seele bildet, bezogen ist, sind die Wunder nicht nur mögliche, sondern sogar nothwendige Erscheinungen. Sie sind dagegen nach der Anschauung des gegenwärtigen, des rationalistischen Theismus, wo alle Erscheinungen der Natur von unveränderlichen und unvergänglichen Gesetzen beherrscht werden, eine absolute Unmöglichkeit. Denn jedes Wunder würde hier nicht nur die Natur, sondern auch Gott mit sich selbst in Widerspruch bringen.

Der Wille Gottes würde ja das wieder vernichten, was er gesetzt und gegeben hat, was doch ganz unmöglich ist.

2) Nach der Anschauung des jüdischen Theismus, wo das Gesetz dem Menschen von Außen gegeben und nicht in dessen Innern begründet ist, müssen Freiheit und Tugend unmöglich sein; sie sind dagegen möglich auf dem Standpunkte des rationalistischen Theismus, welchem gemäß die sittliche Idee im Wesen des Menschen gegründet ist. Denn tugendhaft ist allein der Wille, welcher der im Wesen des menschlichen Geistes gegründeten sittlichen Idee gemäß ist, und eben dieser ist deswegen auch der freie Wille, weil er sich in dem, was seinen Inhalt bildet, auf sich selbst bezieht. Nach jüdischer Anschauung giebt es wenigstens nur Eine Tugend, den Gehorsam, welchen der Knecht dem Herrn leistet, eine Freiheit dagegen kann es nicht geben, da sich der Mensch in dem Willen Jehovas nur zu einem Andern und Fremden verhält.

3) Auch hinsichtlich des Dogmas von der persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen Geistes unterscheiden sich beide Standpunkte auf das Bestimmteste von einander, da dies Dogma von dem rationalistischen Theismus mit aller Entschiedenheit vertheidigt wird, wogegen es von dem jüdischen Theismus, wie wir gesehen haben, verneint werden mußte. Der Grund für jene Vertheidigung liegt letztlich darin, daß nach der Anschauung des rationalistischen Theismus der menschliche Geist nicht nur Form, sondern auch Wesen, nicht nur Bewußtsein und Selbstbewußtsein, sondern zugleich Vernunft, d. h. ein dynamischer Inbegriff sittlicher und unvergänglicher Ideen ist. Ein mit dieser Wesenheit erfüllter und zusammengeschlossener Geist wird ebenso nothwendig fortbestehen müssen, als sein Inhalt in alle Ewigkeit fortbesteht.

Haben wir hiermit das Verhältniß erkannt, in welchem der rationalistische Theismus zur jüdischen Religion steht, so wird es jetzt, da sich derselbe inmitten einer christlichen Gottes- und Weltanschauung und mit Beziehung auf diese zur Ausbildung gebracht hat, unsere nächste Aufgabe sein müssen, auch das Verhältniß zu bestimmen, in welchem derselbe zur christlichen Religion steht. Mit dieser nun hat er, wodurch er sich grade vom Judenthum unterscheidet, die Anerkennung der Selbständigkeit der Welt Gott gegenüber gemein; aber eine andere wieder ist die Selbständigkeit der Welt, von welcher das Christenthum, und eine andere die, von welcher er weiß. Das Christenthum weiß nur von einer solchen Selbständigkeit der Welt, in und bei welcher diese nicht aufhört, in lebendiger Beziehung auf Gott und Gott nicht aufhört, in eben solcher Beziehung auf die Welt zu stehen; er dagegen faßt jene Selbständigkeit so auf, daß diese eine lebendige Beziehung zwischen Welt und Gott, wenn nicht ganz unmöglich, doch ganz unnöthig macht. Nach seiner Anschauung nämlich hat Gott die Welt, als er sie schuf, so eingerichtet, daß sie vollständig ihrer Idee zu entsprechen selbst im Stande ist; sie bedarf daher zur Erreichung dieses Zweckes keiner weiteren göttlichen Hülfe und keiner besonderen göttlichen Veranstaltungen. Insbesondere ist nach ihm der Mensch von der Vorsehung mit dem Maaße von Willenskraft ausgerüstet worden, daß er, worin allein seine Aufgabe und seine Bestimmung besteht, in allen Lagen des Lebens und unter den schwierigsten Verhältnissen die Tugend zu verwirklichen und dem Pflichtgebote nachzukommen fähig ist. Allerdings weiß dabei auch der Rationalismus von einer Facticität des Bösen und der Sünde; aber er giebt diese nur als freie That des Menschen und in einem solchen Sinne zu, in welchem es dem Menschen möglich ist,

sich aus eigener Kraft wieder von derselben los und frei zu machen; er verwirft sie dagegen in dem Sinne, wonach sie nicht minder eine angeborene und als solche eine über das ganze menschliche Geschlecht verbreitete derartige Bestimmtheit ist, von welcher der Mensch nur durch Gottes Hülfe, nur durch seine unendliche Gnade frei werden kann. Natürlich wird bei einer solchen Auffassung der Sünde auch die Idee und die Wirklichkeit des Erlösers in der Anschauung des rationalistischen Theismus eine ganz andere als die sein müssen, von welcher das Christenthum weiß. Der Rationalismus kennt nur einen solchen Erlöser, der, allein aus der Menschheit hervorgegangen, nichts Anderes als der Mensch ist, dessen Wille in allen Lebensverhältnissen eine bleibende Uebereinstimmung mit der sittlichen Idee ausdrückt, wogegen die christliche Kirche an einen solchen Erlöser glaubt, der, von Gott ausgegangen, seinem Wesen, Denken und Wollen nach in Einheit mit Gott steht und daher ebensosehr wahrer Gott als wahrer Mensch ist. Eine Persönlichkeit in diesem Sinne erklärt der Rationalismus deswegen für unmöglich, weil Mensch und Gott, Endliches und Unendliches ihrem Wesen nach verschieden seien und daher niemals in die Einheit Eines Ich zusammen gehen könnten und er hält auch eine solche, den Erlöserberuf auszuüben, für unfähig, weil in und an ihr die Menschheit nie ein Vorbild haben könne. Vorbild vermöchte nur eine solche Persönlichkeit zu sein, die, was sie ist, durch eigene, menschliche Kraft geworden, aber nicht die, deren Sein direkt von Gott ausgegangen ist; denn nur jene sei erreichbar und wirke belebend und kräftigend auf den Willen, wogen diese, ein völlig unerreichbares Ideal darstellend, den Willen in Ruhe und Ohnmacht versetze.

Wenn sich nach dem Bisherigen in der Anschauung des Rationalismus Mensch und Gott völlig beziehungslos

gegenüber stehen, so ist jetzt nachträglich darauf hinzuweisen, daß allerdings auch er von Einer Art der Beziehung zwischen Mensch und Gott wisse. Diese Beziehung ist die moralische, welche auf Seiten des Menschen eine indirekte, auf Seiten Gottes aber eine direkte ist. Der Mensch bezieht sich, wie schon angeführt, auf Gott insofern und so oft, als er die Tugend und die Pflicht zur Ausführung bringt, da alle Tugenden und Pflichten Gebote Gottes sind; Gott dagegen bezieht sich auf den Menschen direkt so, daß er dessen Willen zur Verwirklichung der sittlichen Idee kräftigt und geschickt macht. Eine solche ethische Einwirkung Gottes auf den Menschen hält der Rationalismus, ohne daß dadurch die Freiheit und Selbständigkeit des menschlichen Geistes gefährdet wird, für möglich und auf sie ebensosehr als auf die eigene Willensenergie des Menschen ist er geneigt, jedes höhere Maaß von Tugend und Sittlichkeit zurückzuführen, wodurch sich das eine Individuum vor den übrigen auszeichnet. Auf sie ebensosehr als auf die eigene Willensenergie führt er ganz besonders auch die sittliche Reinheit, Idealität und Erhabenheit des Erlösers zurück, der ein Mensch war wie alle anderen Menschen, aber von diesen darin unterschieden, daß er einerseits ein höheres Maaß sittlicher Energie als sie an den Tag legte und daß sich andrerseits die Gnade Gottes an ihm mächtiger und kräftiger als an allen übrigen bezeugte. Wenn nun aber viele Vertreter des Rationalismus so weit gehen zu behaupten, daß der auf diese Weise gewordene Erlöser nicht nur ein Vorbild für die Menschen seiner und der nächst folgenden Zeit gewesen, sondern ein eben solches auch noch für die gegenwärtige Menschheit sei, ja auch für jede zukünftige Menschheit, bis ans Ende der Weltgeschichte, sein werde, so wird sich diese Behauptung nur dadurch rechtfertigen lassen, daß unter den beiden Quellen,

aus welchen der Erlöser geworden ist, die göttliche als die primäre und die den Vordergrund bildende, die menschliche dagegen als die nur secundäre und als die den Hintergrund bildende gesetzt und anerkannt wird. Denn so gewiß es dem menschlichen Individuum möglich ist, es aus eigener Kraft heraus zu einer Vorbildlichkeit für die Individuen seiner und der nächst folgenden Zeit zu bringen, ebenso gewiß ist es, daß, da jedes Individuum unter das Gesetz der Entwickelung gestellt ist, diese Vorbildlichkeit stets nur eine beschränkte und nur für bestimmte Zeiten ausreichende sein könne. Soll hingegen, auch inmitten der Entwickelungszeit der Menschheit, die Vorbildlichkeit eines Individuums von allen Schranken frei und für alle kommenden Zeiten ausreichend sein, so muß sie die geschichtliche Erscheinung des Urbildes selbst sein; aber dies hat seine Wirklichkeit nur in der Gottheit und kann daher auch nur durch einen Offenbarungsakt dieser innerhalb der sich entwickelnden Menschheit zur Erscheinung kommen und die Form geschichtlicher Wirklichkeit gewinnen.

Bei einem Rückblicke auf das System des rationalistischen Theismus wird uns nicht entgehen können, daß dasselbe an nicht geringen Widersprüchen und Inconsequenzen laborire. Sein erster Widerspruch besteht darin, daß es, nachdem es Gott und Welt, Gott und Mensch als wesensverschieden aufgefaßt hat, gleichwohl die Bestimmung des menschlichen Willens darin setzt, mit dem göttlichen Willen in Einheit zu sein. Sollen menschlicher und göttlicher Wille zu einer solchen Einheit, wie sie hier gefordert wird, zusammengehen, nämlich zu der Einheit, in welcher sich der menschliche Wille in dem göttlichen und dieser sich in jenem nicht mehr zu einem andern und fremden, sondern zu sich selbst verhält, so setzen sie ganz nothwendig eine, wenn auch nur relative, Wesenseinheit zwischen Mensch

und Gott voraus. Oder man müßte denn jenen Widerspruch durch die Behauptung entfernen wollen, es könnten menschlicher und göttlicher Wille sehr wohl ohne Zusammenhang und Einheit mit dem menschlichen und göttlichen Wesen gedacht werden. Aber dieß hieße einem Widerspruche dadurch entgehen wollen, daß man sich in einen anderen, noch größeren und tieferen hineinstürzt. Unmöglich ja kann der Rationalismus den göttlichen Willen ohne Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen auffassen wollen, da grade er zu den wesentlichsten göttlichen Eigenschaften die Heiligkeit Gottes zählt, die doch nichts Anderes als die Bestimmtheit ausdrücken kann, vermöge welcher der göttliche Wille auf eine continuirliche und absolute Weise in Uebereinstimmung und Einheit mit dem göttlichen Wesen steht. Und ebensowenig kann er den menschlichen Willen außer Zusammenhang mit dem menschlichen Wesen setzen wollen, da ja er die Bestimmung jenes darin findet, in allen Lagen und Verhältnissen das Sittengesetz zu verwirklichen, als die Quelle dieses aber das über alle Willkühr erhabene Wesen des Menschen selbst angiebt. — Ein zweiter, nicht minder großer Widerspruch, dessen sich der rationalistische Theismus schuldig macht, ist der, daß er den menschlichen Geist, auch nachdem dieser der Sünde anheim gefallen ist, mit der Fähigkeit ausgerüstet sein läßt, aus eigener Kraft und Selbständigkeit seiner Idee und Bestimmung zu entsprechen, aber gleichwohl für denselben eine göttliche Hülfe und einen solchen Erlöser in Anspruch nimmt, der, was er ist, mehr durch die mittheilende göttliche Liebe und Gnade, als durch die eigene Willensenergie geworden ist. Eine göttliche Hülfe hat ja nur bei einer solchen Existenz Sinn und Bedeutung, die ohne sie ihre Idee zu erreichen unfähig ist; der menschliche Geist aber kann hier seine Idee selbst erreichen,

sowohl in der Zuständlichkeit, in welcher er noch nicht gesündigt, als auch in der, in welcher er sich der Sünde schuldig gemacht hat. — Offenbar ist das Beanspruchen einer göttlichen Hülfe auf rationalistischem Standpunkte nichts weiter als eine bloße Accommodation an die christliche Offenbarung, die allerdings von einer göttlichen Hülfe für den menschlichen Geist, um seiner Bestimmung gemäß sein zu können, weiß, aber zugleich auch diesen Geist in einer solchen Zuständlichkeit weiß, in welcher derselbe, aus und durch sich selbst seiner Idee zu entsprechen, absolut unfähig ist.

Abgesehen von diesen Widersprüchen sind es aber noch andere, wesentliche Mängel, an denen der rationalistische Theismus leidet. Wir dürfen uns jedoch, diese hier bestimmt aufzuführen, um so mehr enthalten, als es die im Folgenden zu betrachtenden theistischen Formen selbst gewesen sind, von welchen dieselben richtig erkannt und zugleich aufgedeckt sind.

§. 14. Fortsetzung.

C. Der supranaturalistische Theismus.

Die Form des Theismus, welche sich an den vorigen Standpunkt zunächst anschließt und als eine theilweisige Kritik und Ergänzung desselben gelten kann, ist der als der historische Gegner jenes bekannte supranaturalistische Theismus. Auch diese Form des Theismus ist als ein Theismus des Gegensatzes zwischen Mensch und Gott zu bezeichnen; jedoch ist hier der Gegensatz kein blos metaphysischer mehr, sondern wesentlich zugleich und vor Allem ein ethischer.

Der supranaturalistische Theismus ist mit dem vorigen Standpunkte schon in der Angabe dessen nicht einverstanden, was als das Wesen und die Bestimmung des

Menschen anzusehen ist. Ihm ist das Wesen des Menschen nicht die sittliche Idee, sondern vielmehr das Gottesbewußtsein und ihm die Bestimmung des Menschen nicht die Verwirklichung jener Idee, sondern vielmehr die Lebendigkeit und stetige Energie des Gottesbewußtseins. Er ist nämlich, ohne den Werth der sittlichen Idee zu verkennen, der Ansicht, daß diese Idee zu beschränkt sei, um das volle Wesen des Menschen auszudrücken; die sittliche Idee bezieht sich ja nur auf den Willen, wogegen das Wesen des Menschen nicht nur den Willen, sondern ebensosehr auch das Denken des Menschen umfassen muß. Nun aber giebt es keine Einheit, welche das Denken und Wollen des Menschen in so wahrer Weise umfaßt, als das Gottesbewußtsein. Dies bezieht sich auf das Denken, da die höchste Aufgabe dieses nur die sein kann, göttliche Gedanken zu seinem Inhalte zu haben, und es bezieht sich nicht minder auf den Willen, da auch dieser keine höhere Bestimmung haben kann als die, göttliche Zwecke zu verwirklichen. — So gewiß nun aber das Gottesbewußtsein das von dem Denken und Wollen des Menschen zu verwirklichende Wesen bildet, ebenso gewiß ist es, daß der Mensch, vermöge der ihm verliehenen Gabe der Freiheit, sein Denken und Wollen von demselben abkehren und sich dagegen verschließen könne. Wird die Möglichkeit dieser Abkehr zur Wirklichkeit, so verfällt der Mensch der Sünde, die ihrem Wesen nach nichts Anderes ist als die Opposition des Willens gegen die bestimmende Macht des Gottesbewußtseins. — Nach der Anschauung des Supranaturalismus ist aber die Sünde nicht ausschließlich eine freie That des Menschen, sondern, wie diese, ebensosehr zugleich eine solche aus dieser That hervorgehende Zuständlichkeit, welche eine jeder That vorausgehende und den Willen unwiderstehlich determinirende angeborene Bestimmtheit ausdrückt.

Die Sünde in diesem Sinne ist die sogenannte Erbsünde, deren Begriff und Realität von dem supranaturalistischen Theismus gegen den Rationalismus, welcher dieselbe leugnet, auf das Entschiedenste vertheidigt wird. Mit Recht nämlich weis't der Supranaturalismus darauf hin, daß es einen Uebergang der Freiheit in die Nothwendigkeit gebe und dieser so wenig etwas Unerhörtes sei, daß vielmehr derselbe noch jetzt durch die Erfahrung bestätigt werden könne. Noch jetzt könne man erleben, daß eine permanente Willensopposition gegen die Forderungen des Gottesbewußtseins zur Gewohnheit und hiermit zur andern Natur werde; aber was im Geiste zu dieser letzteren geworden sei, das müsse auch, wie jede Naturbestimmtheit des Geistes, durch den Zeugungsproceß fortgepflanzt und von den Eltern auf die Kinder vererbt werden können. — Im Anschlusse an die heilige Schrift lehrt nun der Supranaturalismus, daß schon der erste Mensch gesündigt habe, daß schon in ihm die Sünde zur andern Natur geworden sei und daß sich von ihm dieselbe auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt habe. Diese sind so wenig im Stande gewesen, die ursprüngliche Kräftigkeit und Lebendigkeit des Gottesbewußtseins wiederherzustellen, daß sie vielmehr die von Adam auf sie vererbte Entfremdung des Willens gegen das Gottesbewußtsein nur gesteigert und vermehrt haben. In der unmittelbar vorchristlichen Zeit hatte diese Entfremdung den Höhepunkt erreicht, daß das Gottesbewußtsein in der größeren Hälfte der Menschheit, dem Heidenthum, seinen eigentlichen Gegenstand, den überweltlichen und persönlichen Gott, gänzlich verloren und statt seiner eine rein weltliche und endliche Bestimmtheit ergriffen hatte, in der kleineren Hälfte dagegen, dem Judenthum, wohl noch auf seinen eigentlichen Gegenstand bezogen, aber in einer so äußerlichen Weise bezogen war, daß der lebendige Zu-

sammenhang und Wechselverkehr zwischen ihm und seinem Gegenstande und, in Folge hiervon, seine das Weltbewußtsein bezwingende und verklärende Kräftigkeit so gut wie erloschen war. Die unmittelbar vorchristliche Menschheit befand sich hiermit in einer solchen Zuständlichkeit, daß sie aus und durch sich selbst ihrer Idee, d. h. der ihr von Gott gegebenen Bestimmung, zu entsprechen völlig unfähig und nur noch durch die sich mittheilende und offenbarende Gnade Gottes von dem ewigen Verderben zu erretten war. — Im Anschlusse an die heilige Schrift sieht es nun der Supranaturalismus als ein Factum an, daß in der Person Jesu von Nazareth Gott selbst in das Fleisch eingetreten und zur Erlösung und Versöhnung der Menschheit als Gottmensch geschichtlich erschienen sei. Ihm also ist Jesus der Christ d. h. der Mensch, welcher ebensosehr wahrer Gott als wahrer Mensch ist, ihm die Person, in welcher Unendliches und Endliches zu einer absolut vollkommnen Einheit zusammengegangen sind. — Zum Erlöser und Versöhner der Menschheit aber wird Christus dadurch, daß einerseits er der Menschheit sein gottmenschliches Selbstbewußtsein in Wort und That aufschließt und mittheilt und andrerseits sie diese Offenbarung gläubig in sich aufnimmt und sich aneignet. Durch diese Mittheilung und Aneignung geschieht es, daß im menschlichen Geiste das in die dunkle Region der bloßen Möglichkeit zurückgedrängte und gänzlich ohnmächtige Gottesbewußtsein wieder in die Form actueller und lebendiger Wirklichkeit versetzt und zu einer solchen Kräftigkeit erhoben wird, daß es das Denken und Wollen des Menschen zu bestimmen und das Weltbewußtsein zu beherrschen aufs Neue befähigt ist. Hiermit, d. h. mit dieser Wirklichkeit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, muß im menschlichen Geiste von selbst die Sünde, d. h. das selbstsüchtige Fürsichsein des

Willens gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, verschwinden und muß zugleich die Einheit und Gemeinschaft mit Gott wiederhergestellt sein, in welcher der Mensch ursprünglich geschaffen worden und für welche er auf immer bestimmt war.

Der Supranaturalismus glaubt also, wie es sein Name besagt, an eine nicht aus der Natur des menschlichen Geistes hervorgegangene, sondern über diese, die eine sündige ist, wesentlich transcendirende und direkt nur von Gott ausgegangene, absolute Offenbarung Gottes. Auch darin stimmen alle Supranaturalisten zusammen, daß dem menschlichen Geiste diese Offenbarung lauter und unverfälscht in der heiligen Schrift bezeugt sei; sie gehen aber darin in zwei Factionen aus einander, daß hinsichtlich der christlichen Lehre sich die einen nur an dieses Zeugniß gewiesen glauben, (die biblischen Supranaturalisten) während dagegen die anderen der Ansicht sind, daß außer jenem normirenden Urzeugnisse auch noch die Lehre gläubig angenommen werden müsse, in welcher die christliche und insbesondere die evangelische Kirche ihr Verständniß von jenem Urzeugnisse niedergelegt hat, das Symbol (die kirchlichen oder symbolischen Supranaturalisten). Eine andere, noch mehr fließende Theilung ist unter den Supranaturalisten dadurch zu Stande gekommen, daß als die Form im menschlichen Geiste, durch welche sich dieser die christliche Lehre aneignet, von den einen mehr das das vorstellende Bewußtsein, von den anderen (den pietischen Supranaturalisten) mehr das Gefühl in den Vordergrund gestellt wird. Aber darin sind wieder alle Supranaturalisten unter sich einig, daß keinenfalls, wie der Rationalismus behauptet, die Vernunft als das Vermögen des menschlichen Geistes angenommen werden dürfe, durch welches sich dieser die christliche Lehre aneignet. Die menschliche

Vernunft, meinen alle, vermöge, wenn sie überhaupt etwas erkennen könne, nur endliche Erscheinungen zu erkennen; auf Gott dagegen und göttliche Dinge gerichtet, verfalle sie nothwendig in Widersprüche, von denen sie sich stets dadurch zu befreien suchen werde, daß sie dieselben in die göttlichen Objekte verlege und daraus deren Unmöglichkeit ableite. Aber die göttlichen Objekte an und für sich enthielten keine Widersprüche; nur der Vernunft erschienen sie als ein Sichwidersprechendes und als Thorheit. Der Supranaturalismus macht hierbei keinen Unterschied zwischen der Vernunft des natürlichen und sündigen und der des erlösten und wiedergeborenen Menschen; nach ihm ist die eine wie die andere unfähig, die Geheimnisse der göttlichen Offenbarung zu begreifen und nur der Unterschied besteht zwischen beiden, daß sich die eine der geoffenbarten göttlichen Wahrheit bereitwillig unterwirft, während dagegen die andere gegen dieselbe ihre Selbständigkeit und ihr normatives Ansehen behauptet. — Für den Supranaturalismus giebt es also keine denkende Verinnerlichung des geoffenbarten göttlichen Inhaltes; dem Denken, der denkenden Vernunft, bleibt dieser Inhalt stets ein äußerlicher; die einzige Verinnerlichung desselben, die von ihm zugegeben wird, ist diejenige, welche sich in der Form des Gefühls vollzieht, wo der aufnehmende Geist den göttlichen Inhalt mit sich und sich mit diesem auf's Unmittelbarste zusammenschließt.

Wenn wir nun, nach dieser kurzen Darstellung des supranaturalistischen Theismus, dessen Schlußpunkt mit dem Anfangspunkte vergleichen, so ist leicht zu erkennen, daß der eine mit dem andern in keinem Einklange stehe. Zu Anfang wurde gelehrt, daß der Supranaturalismus als das sowohl das Denken als auch das Wollen umfassende Wesen des Menschen das Gottesbewußtsein ansehe, jetzt erfahren

wir, daß die Vernunft von Gott und göttlichen Dingen nichts wissen könne und daher den geoffenbarten göttlichen Inhalt zu begreifen völlig unfähig sei. Eine Vernunft, welche von dieser Beschaffenheit ist, kann zu ihrem Wesen unmöglich das Gottesbewußtsein haben; denn enthielte sie dies, so müßte sie in und mit demselben auch die Fähigkeit besitzen, von Gott und göttlichen Dingen etwas wissen zu können. Nun aber ist die Vernunft einerseits die theoretische, d. h. das Denken, und andrerseits die praktische, d. h. der Wille; es werden mithin auch das Denken und Wollen und, da hierin die bewußte Wirklichkeit des Menschen besteht, auch diese nicht zu ihrem Wesen das Gottesbewußtsein haben können. Es ergiebt sich daher der Schluß, daß nach supranaturalistischer Anschauungsweise das Gottesbewußtsein und die bewußte Wirklichkeit des Menschen zwei wesensverschiedene Sphären ausdrücken, von denen der Mensch wohl aus der einen in die andere übergehen kann, die aber selbst, objektiv betrachtet, einer in einander übergehenden und sich mit einander vermittelnden Bewegung entbehren. Mit anderen Worten: Nach supranaturalistischer Anschauungsweise kann das Gottesbewußtsein nur ein unmittelbares, d. h. ein nur in der Form des Gefühles sich vollziehendes sein; daher hier zwischen dem frommen Gefühle einerseits und dem Denken und Wollen des Menschen oder seiner bewußten Wirklichkeit andrerseits jedes innere, objektive Band fehlen muß. — Wenn es sich nun aber mit dem supranaturalistischen Theismus so verhält, so werden wir nicht umhin können, auch ihn für einen solchen Theismus zu erklären, nach welchem Mensch und Gott noch zwei völlig wesensverschiedene Seiten bilden; denn fallen im Menschen das Denken und Wollen einerseits und das Gottesbewußtsein andrerseits als wesensverschiedene Seiten aus einander,

so müssen damit nothwendig auch Mensch und Gott in derselben Weise aus einander fallen. — Ja wir dürfen noch weiter gehen und behaupten, daß nach der Anschauungsweise des Supranaturalismus nicht nur der Mensch, sondern auch die Welt nach ihrer Totalität in diesem metaphysisch ausschließenden Verhältnisse zu Gott stehe, da sich leicht zeigen läßt, daß nach dieser Anschauungsweise auch das Wesen der Natur von dem Wesen Gottes völlig verschieden sei. — Wie der Rationalismus, ebenso weiß auch der Supranaturalismus von Gesetzen in der natürlichen Welt; aber er verwirft die Behauptung jenes, daß diese Gesetze nicht aufgehoben werden könnten, und lehrt dagegen die Möglichkeit einer solchen Aufhebung von Seiten Gottes. Gott könne Wunder thun; so oft aber ein Wunder geschehe, ebenso oft werde von Gott ein Naturgesetz negirt. Diese Negation sei aber deswegen möglich, weil die Gesetze der Natur nicht selbst göttliche Gesetze, sondern vielmehr diesen untergeordnet seien, daher Gott in der Vollziehung des Wunders keine ungesetzmäßige, sondern eine durchaus gesetzmäßige, nämlich eine mit seinen, den göttlichen, Gesetzen übereinstimmende Handlung vollführe. — Wer das Wunder nur so zu begründen weiß und von den Gesetzen der Natur keine andere als diese Anschauung hat, der lehrt eben damit, daß dem göttlichen Gesetze gegenüber die Gesetze der Natur ein Nichtiges und also ein von dem Wesen Gottes völlig Wesensverschiedenes seien.

§. 15. Fortsetzung.

D. Der Jacobische Theismus.

Zum Theismus des metaphysischen Gegensatzes zwischen Mensch und Gott muß auch noch der Jacobische Theismus gerechnet werden, welcher sich in mancher Beziehung als eine

Art Mitte zwischen dem rationalistischen und dem supranaturalistischen Theismus bezeichnen läßt. Auf den ersten Blick freilich scheint derselbe nichts weniger als ein Theismus jenes Gegensatzes zu sein, da grade er es gewesen ist, welcher die Scheidewand zwischen Vernunft und Gottesbewußtsein zu durchbrechen und beide zu der Einheit Eines Begriffes und Einer Wirklichkeit zu verbinden versucht hat. Jedoch ist die Scheidewand von ihm nur nominell und nicht reell durchbrochen worden und es muß die von ihm zwischen beiden gestiftete Einheit für eine solche erklärt werden, die den Gegensatz beider noch außer und neben sich behält. Nach Jacobi nämlich ist die Vernunft nichts Anderes als unmittelbares Gottesbewußtsein und dies nichts Anderes als das Innewerden der Gottheit in Form des Gefühls. Die Vernunft umfaßt also auch hier nicht das Denken und Wollen oder die sogenannte theoretische und praktische Vernunft des Menschen, sondern ist vielmehr ganz mit dem das Unendliche und Unbedingte zu seinem Inhalte habenden Gefühle identisch. Auf die Frage, warum denn das Absolute vom menschlichen Geiste nicht auch mit dem Denken ergriffen werden könne, antwortet Jacobi, weil dasselbe durch das Denken zu einem Bedingten gemacht werde, während es doch nach seinem Begriffe das Unbedingte sei. Zu einem Bedingten aber werde es deshalb gemacht, weil alles auf das Absolute gerichtete Denken stets vom weltlich Bestimmten, als dem Gewissen, ausgehe und erst von hier aus zum Absoluten, als zu dem aus jenem Ausgangspunkte gewiß werdenden Resultate, übergehe. Das Gefühl dagegen soll das Unbedingte in seiner reinen Unbedingtheit aufnehmen können, da es, jeden Weg objektiver Vermittelung von sich ausschließend, seinen Gegenstand ohne Weiteres ergreife und also von ihm als von einem Ersten,

d. h. Unbedingten, ausgehe. — Wenn wir hiernach auch bei Jacobi denselben Dualismus zwischen Gott und der bewußten Wirklichkeit des Menschen wahrnehmen, den wir bei dem supranaturalistischen Theismus fanden, so ist doch die Stellung, welche er von diesen Principien aus zu der Lehre der christlichen Kirche und dem geoffenbarten göttlichen Inhalte eingenommen hat, eine völlig andere als die gewesen, welche wir bei dem Supranaturalismus gefunden haben. Dieser, wie wir gesehen, erkannte den geoffenbarten göttlichen Inhalt an; Jacobi dagegen verneint entweder denselben, oder aber er verhält sich, was noch schlimmer ist, gegen ihn indifferent und gleichgültig. Hinsichtlich dieser negativen Stellung zur positiven göttlichen Offenbarung hat der Jacobische Theismus die größte Verwandtschaft mit dem Deismus oder dem rationalistischen Theismus, von dem er sich vielleicht nur darin unterscheidet, daß er viel mehr als dieser von der Lebendigkeit, Persönlichkeit und Freiheit Gottes spricht und dagegen viel weniger als er solche Facta anerkennt, die grade ein Ausweis und eine Manifestation der Lebendigkeit, Persönlichkeit und Freiheit Gottes sind. Jacobi billigt, mit anderen Worten, mehr noch als der Rationalismus eine Offenbarung Gottes in thesi, verneint dagegen mehr als dieser Alles und Jedes, was sich für eine factische Offenbarung Gottes ausgiebt. Offenbar aber hat er zu dieser Verneinung viel weniger Grund als der rationalistische Theismus. Dieser weiß wenigstens von einem bestimmten göttlichen Inhalte im menschlichen Geiste, dem sittlichen, den er als Maaß an alles das anlegen kann, was sich für einen göttlichen Inhalt ausgiebt; Jacobi dagegen kennt einen bestimmten göttlichen Inhalt im menschlichen Geiste so wenig, daß er in demselben vielmehr nur von einem völlig unbestimmt und inhaltslos bleibenden Gottesbewußtsein weiß.

Das Gottesbewußtsein, bemerkt er ja ausdrücklich, sage nicht aus, was Gott, sondern nur daß er ist. Aber auf dem Standpunkte eines solchen Gottesbewußtseins ist aller Grund vorhanden, statt sich gegen den in der Offenbarung an den menschlichen Geist herantretenden göttlichen Inhalt ausschließend zu verhalten, vielmehr in demselben eine wesentliche Ergänzung des Gottesbewußtseins, nämlich dessen concreten Inhalt, anzuerkennen. — Die Verneinung des geoffenbarten göttlichen Inhaltes ist aber allerdings nicht das Einzige, worin rationalistischer und Jacobischer Theismus mit einander übereinstimmen; sie sind sich auch in dem gleich, was sie als das eigentlich Positive in aller Religion setzen und anerkennen. Dies Positive sind auch bei Jacobi die drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; — ein Gott aber, von dem man nichts wissen kann; eine Freiheit, die, des bestimmten göttlichen Inhaltes entbehrend, nichts gemein hat mit der Freiheit der Kinder Gottes; und eine Unsterblichkeit, die nur die Fortdauer eines leeren, aber keines göttlich erfüllten und von einem wahrhaft ewigen Leben beseelten Ich ausdrückt.

§. 16. Der Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt.

Wenn wir es bis jetzt mit denjenigen Formen des Theismus zu thun gehabt haben, in welchen Gott und Welt als wesensverschiedene und sich begrifflich ausschließende Seiten gedacht sind, so wird, unserer früheren Eintheilung gemäß, unsere nächste Aufgabe jetzt die sein, diejenige Form des Theismus zu betrachten, in welcher Gott und Welt als dem Wesen nach identisch aufgefaßt worden sind. Ehe wir jedoch eine bestimmte Fixirung dieser Form selbst versuchen,

werden wir zuvor eine Kritik des bisherigen Theismus zu geben um so weniger unterlassen dürfen, als grade die Kritik auch geschichtlich die Macht gewesen ist, durch welche die neue Form der dualistischen gegenüber ihr Dasein gewonnen und erhalten hat.

Um möglichst objektiv zu verfahren, möge unsere Kritik von denjenigen Bedenken ihren Ausgangspunkt nehmen, welche von dem Standpunkte des durch Hegel vertretenen logischen Pantheismus gegen den Theismus des Gegensatzes zwischen Gott und Welt vorgebracht sind. Gott, meint Hegel, höre dann auf das Unendliche zu sein, wenn sein Wesen als ein von der Welt verschiedenes gedacht werde; aber nicht minder höre auch die Welt auf, der Inbegriff des Endlichen zu sein, wenn ihr Wesen von dem Wesen Gottes abgetrennt werde. Ein Gott nämlich, der eine dem Wesen nach von ihm verschiedene Welt außer sich habe, werde hiermit nothwendig durch diese begrenzt und sei daher so gewiß endlich, als überhaupt alles Begrenzte ein Endliches sei; umgekehrt bezeichne eine Welt, die von dem Wesen Gottes abgetrennt sei, einen Inbegriff solchen Seins, welches von jedem Widerspruche frei und eben deswegen über alle Vergänglichkeit erhaben sei. Denn als ein sich in sich selbst widersprechendes dürfe nur das Sein bestimmt werden, was, in einem höheren Sein sein Wesen habend, ebensosehr ein Nichtsein als ein Sein dieses Höheren sei; wenn aber die Welt das Unendliche außer sich habe, so verliere sie damit die Beziehung auf ein höheres Sein und könne sich mithin auch nicht mehr widersprechen. Ein Unendliches, — mit anderen Worten — welches das Endliche außer sich habe, sei damit ein an dem Endlichen sein Ende habendes, d. h. ein endliches Unendliche; umgekehrt dagegen sei das Endliche, welches das Unendliche außer sich habe, damit ein

sich selbst gleiches und von dem Widerspruche befreites Sein. Denn ein sich in sich selbst widersprechendes sei nur dasjenige Endliche, welches, das Unendliche zu seinem immanenten Wesen habend, ebensosehr dessen Nichtsein als dessen Sein sei. — Hegel ist nun der Ansicht, daß das Unendliche nur dann als wahres Unendliche und das Endliche nur dann als ein wirkliches Endliche gedacht werde, wenn jenes mit dem Endlichen und dies mit dem Unendlichen in Einheit gesetzt werde. Das Unendliche nämlich höre dann auf ein Begrenztes zu sein, wenn das Endliche, woran es seine Grenze habe, in seinen Begriff mitaufgenommen werde; umgekehrt dagegen werde das Endliche sogleich zu einem sich in sich selbst widersprechenden Sein, sobald das Unendliche als sein immanentes Wesen anerkannt werde. Auf die Frage aber, wie wir uns denn eine Einheit des Unendlichen und Endlichen ohne Widerspruch denken sollen, da sich doch offenbar das Unendliche nicht widersprechen kann, antwortet Hegel, diese Einheit müsse als lebendiger Proceß, d. h. als ein Ineinanderübergehen seiner entgegengesetzten Seiten gedacht werden. Das Unendliche sei also die Einheit, welche einerseits in die Vielheit des endlichen Daseins eingehe oder sich sich selbst verendliche und andrerseits wieder über diese Vielheit hinausgehe oder sich selbst verunendliche. Es sei, um es kurz zu sagen, die aus der gesetzten Endlichkeit in sich zurückkehrende Einheit. — Natürlich wäre, wenn dieser Begriff des Unendlichen der Wahrheit entspräche, nicht nur der dualistische, sondern überhaupt jeder Theismus unmöglich geworden. Es läßt sich aber nachweisen, und wir haben diesen Nachweis bereits früher in unserer Kritik des logischen Pantheismus S. 115—119 gegeben, daß er nicht der richtige und wahre sei. Denn eine absolute Rückkehr des Unendlichen aus dem Endlichen in sich selbst ist, wie wir

dort gezeigt haben, dann unmöglich, wenn, wie es bei Hegel der Fall ist, der menschliche Geist das diese Rückkehr vermittelnde Organ sein soll. Der menschliche Geist nämlich kann, auch wenn wir ihm die Befähigung, das Unendliche zu erkennen, zugestehen wollen, doch immer nur diese, wie überhaupt jede, Erkenntniß nach dem Maaße seiner bestimmten Entwickelungsstufe, d. h. nur in relativer und nicht in absoluter Weise, vollbringen. Es wird mithin das Unendliche um eben so weit in sich selbst nicht zurückkehren, als der menschliche Geist noch, vermöge seiner bestimmten Entwickelungsschranke, im Abstande von ihm begriffen ist. — Glücklicherweise aber haben wir, um das Unendliche von seiner Grenze an der ihm gegenüberstehenden Endlichkeit zu befreien, nicht nöthig, dasselbe in die Einheit Eines Begriffes mit dem Endlichen zusammengehen zu lassen. Der Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen hört schon dann auf, wenn das Unendliche das Endliche als Moment und, umgekehrt, dies jenes als sein Wesen dergestalt in sich aufgenommen hat, daß durch diese Aufnahme keine Seite die ihr zukommende Selbständigkeit der andern gegenüber eingebüßt hat.

Was nun den Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt betrifft, so ist seine metaphysische Ansicht über das Verhältniß Gottes zur Welt und dieser zu Gott grade in der Stellung ausgedrückt, die Unendliches und Endliches zuletzt zu einander gewonnen haben. Er stimmt dem dualistischen Theismus darin bei, daß Unendliches und Endliches unterschiedene Selbständigkeiten bilden müssen; aber sie sind nach ihm keine sich durch ihr Wesen gegen einander ausschließend verhaltende, sondern vielmehr solche Selbständigkeiten, deren Wesen das identische und dasselbe ist. Nach ihm ist daher das Endliche kein abstrakt Endliches mehr,

sondern vielmehr ein solches Sein, welches zu seinem immanenten Wesen das Unendliche hat oder es ist diejenige Einheit seiner und des Unendlichen, welche nur in Form der Endlichkeit existirt. Umgekehrt ist nach ihm auch das Unendliche kein abstrakt Unendliches mehr, sondern ein solches Sein, welches das Endliche als Moment in sich enthält. Dies aber muß es so gewiß in sich enthalten, als es Princip des Endlichen ist, als Princip aber nothwendig das einschließen muß, von dem es der setzende Grund ist. Auch das Unendliche ist daher in seiner Wahrheit die Einheit seiner und des Endlichen, aber nicht in Form des Endlichen, sondern in der des Unendlichen. Es schließen sich mithin Unendliches und Endliches so wenig ihrem Wesen nach aus, daß sie vielmehr nur unterschiedene Formen des identischen Wesens sind; dasselbe Wesen in Form der Endlichkeit gesetzt ist das Endliche, hingegen es in der der Unendlichkeit gesetzt das Unendliche.

Wenn wir nun, den Boden der Metaphysik verlassend, für die Begriffe des Unendlichen und des Endlichen die Begriffe Gottes und der Welt einsetzen, so werden wir, im Sinne des gegenwärtigen Theismus, auch diese letzteren so aufzufassen haben, daß sie dem Wesen nach völlig identische und nur der Existenzform nach von einander unterschiedene Selbständigkeiten bilden. Und daß diese Auffassungsweise die richtige und wahre sei, versucht unser gegenwärtiger Standpunkt noch weiter einerseits aus der Idee Gottes, als des Schöpfers, und andrerseits aus dem sich empirisch und spekulativ ergebenden Weltbegriffe darzuthun.

a) Gott ist so Schöpfer der Welt, daß er diese aus Liebe geschaffen hat. Eine Welt aber, wozu die göttliche Liebe den ersten Impuls gegeben, kann nur einen Inbegriff solchen Seins umfassen, welches eine Offenbarung des gött-

lichen Wesens in sich schließt. Denn dem, was man liebt, giebt und theilt man das Beste mit. In Gott aber giebt es kein Besseres als sein Wesen. Mit Recht wird daher nach christlicher Anschauungsweise die Welt eine Offenbarung Gottes genannt. Sie ist eine Offenbarung, insofern sie Gottes Wesen offenbar macht und dasselbe als ein offenbar gewordenes fortwährend in sich trägt. Da nun die Liebe Gottes die absolute ist, diese aber nicht in beschränktem Maaße, sondern in absoluter Weise mittheilt, so wird auch die Welt in ihrer Totalität das Wesen Gottes nicht in beschränktem Maaße, sondern vielmehr auf absolute Weise in sich enthalten und offenbaren müssen. Nun besteht die die Welt einerseits aus der Natur und andrerseits aus dem menschlichen Geiste und es verhalten sich beide, Natur und menschlicher Geist, wie niedere und höhere Entwickelungsstufe zu einander. Die Offenbarung Gottes in der Natur wird mithin eine beschränkte, dagegen die im menschlichen Geiste, der als höhere Entwickelungsstufe die niedere als Moment einschließt, die absolute sein müssen. Die absolute nämlich in dem Sinne, daß Gott die volle Totalität seines Wesens in den menschlichen Geist, als dessen Wesen bildend, mit der Bestimmung hineingelegt hat, daß der Mensch dies Wesen in freier Weise realisire und denkend und wollend dessen potenzielles Sein in ein actuelles umwandle.

b) Was den Weltbegriff betrifft, so faßt der gegenwärtige Theismus denselben ganz so auf, wie wir ihn früher von dem logischen Pantheismus bestimmt fanden. Wie dieser, so erblickt auch er in den Gesetzen der Natur ein Vernunftsystem und das eigentliche Wesen der Natur, daher denn auch er die Natur als die in Form der Materialität existirende objektive Vernunft definirt. Nicht minder aber bestimmt auch er als das Wesen des menschlichen Geistes die Vernunft,

welche auch von ihm als der dynamische Inbegriff aller vernünftigen Ideen, zuhöchst der Ideen des Wahren, Guten und Schönen, aufgefaßt wird, daher denn auch er den menschlichen Geist als die Vernunft in Form des Denkens oder des Selbstbewußtseins definirt. Auch er ferner setzt diese beiden Gestalten der Vernunft, die in Form der Materie und die in Form des Selbstbewußtseins existirende Vernunft, in die Beziehung zu einander, daß er jene als die niedere und diese als die höhere Entwickelungsstufe der Vernunft bestimmt. Indem nun auch er der Ansicht ist, daß in der höheren Entwickelungsstufe die niedere dynamisch mit enthalten sei, so bedeutet auch ihm der menschliche Geist an sich die Totalität der Weltvernunft. — Da nun der gegenwärtige Theismus das Wesen Gottes und das der Welt als ein identisches setzt, so wird er natürlich, wie er das Wesen der Welt in der Vernunft oder in der vernünftigen Substanz gefunden, auch das Wesen Gottes in dieser finden müssen. In der That auch faßt er das Wesen Gottes als vernünftige Substanz auf, behauptend, daß diese Auffassungsweise nur dem sich mißverstehenden, nicht aber dem sich recht verstehenden christlichen Bewußtsein anstößig sein könne. Sage doch auch das Christenthum ausdrücklich, daß Gott sich im λόγος denke. Da nun der λόγος nichts Anderes als das objektivirte Wesen Gottes sei, so werde damit auch vom Christenthum bestätigt, daß das Wesen Gottes die Vernunft oder vernünftige Substanz sei.

So eifrig nun unser jetziger Standpunkt die Wesensidentität von Gott und Welt zu begründen und zu rechtfertigen weiß, ebenso entschieden dringt er darauf, daß Gott und Welt durchaus als unterschiedene und selbständige Existenzformen ihres identischen Wesens aufgefaßt werden. Die Welt ist ihm die vernünftige Substanz in

Form der Materialität, der begrenzten Vielheit und der Entwickelung, Gott hingegen dieselbe Substanz in Form der Immaterialität und Uebersinnlichkeit, der unendlichen Einheit und der Erhabenheit über alle Entwickelung. Darin daß Gott in Form der Immaterialität und Uebersinnlichkeit existirt, besteht sein formeller Unterschied von der Natur, die ganz nothwendig an die Form der Materialität und Sinnlichkeit gebunden ist; darin aber, daß er in Form der absoluten Einheit und der Erhabenheit über alle Entwickelung existirt, unterscheidet er sich nicht nur von der Natur, sondern ebensosehr auch vom menschlichen Geiste. Dieser ist seinem Wesen nach vernünftige Substanz, aber nur die in einer Vielheit von Selbstbewußtsein, deren jedes mit einer Grenze und Schranke behaftet ist, existirende Substanz, wogegen Gott diejenige vernünftige Substanz ist, welche in Form eines einzigen und absoluten, d. h. desjenigen Selbstbewußtseins existirt, in welchem die ganze oder die absolute Fülle der Substanz die Form ewiger Wirklichkeit hat. Sodann ist nicht nur die Natur, sondern ebensosehr auch der menschliche Geist unter das Gesetz der Entwickelung gestellt, wogegen Gott, als der schöpferische Grund aller Entwickelung, nothwendig vor aller Entwickelung und eben deswegen über sie schlechthin erhaben ist. Wenn, diesem Unterschiede gemäß, jeder in der Entwickelung begriffene Gegenstand immer nur eine seinem Wesen nicht völlig entsprechende Wirklichkeit hat, so entspricht dagegen die über alle Entwickelung erhabene Wirklichkeit Gottes absolut seinem Wesen und ist grade aus diesem Grunde die absolute.

Dem Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt kann nach dem Bisherigen nicht vorgeworfen werden, daß er Gott und Welt vermische; er läßt Gott so wenig in der Welt und diese so wenig in Gott aufgehen, daß nach

ihm vielmehr jede Seite der anderen gegenüber den Charakter voller Selbständigkeit hat und behauptet. Auch kann demselben nicht, was so oft geschehen ist, der Vorwurf des Pantheismus gemacht werden; denn er sagt nicht, daß Gott die immanente Einheit aller weltlichen Existenzen oder das immanente Wesen der Welt sei, sondern er lehrt vielmehr, daß das in einer unterschiedenen und selbständigen Form existirende Wesen Gottes dem Wesen der Welt identisch sei. Indem Gott seiner Existenzform nach ein von dem weltlichen Sein unterschiedenes und zugleich sich selbst unterscheidendes, mithin transcendentes Sein ist, so wird, da doch sein Wesen nur in seiner Existenzform wirklich sein kann, ganz nothwendig auch sein Wesen, ohne dadurch seine Identität mit dem Wesen der Welt zu verlieren, den Charakter der Transcendenz an sich tragen müssen. die Transscendenz des göttlichen Wesens widerspricht durchaus nicht seiner Identität mit dem Wesen der Welt. Denn diese ist durchaus nicht eine Einerleiheit, sondern vielmehr diejenige Einheit, durch welche Gott und Welt als selbständige Wirklichkeiten mit einander verbunden sind. Zwei selbständige Wirklichkeiten können nicht nur, sondern müssen, eine jede, ein eigenes Wesen haben und dies Wesen kann sehr wohl ein identisches sein. — Wir werden unseren gegenwärtigen Standpunkt vollständig verstehen, wenn wir eine zwiefache Unterschiedenheit und Transscendenz von einander unterscheiden, nämlich eine essenzielle und eine existenzielle. Das Wesen Gottes ist nun hier nicht, wie der dualistische Theismus will, von dem Wesen der Welt essenziell, sondern nur existenziell unterschieden. Ein Wesen aber, was nur in dieser letzteren Weise unterschieden ist, kann essenziell sehr wohl mit dem Wesen der Welt identisch sein.

Auch der Theismus der Wesensidentität von Gott und Welt ist in verschiedenen Formen und Gestalten aufgetreten und diese haben ihren letzten Grund in der verschiedenen Stellung, welche sie zu den geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Religion einnehmen. Es giebt eine Klasse von Vertretern, die zu diesen Wahrheiten in einem positiven und affirmativen Verhältnisse stehen, und eine andere, die sich dagegen, sei es bewußt, sei es unbewußt, und bald mehr, bald weniger negativ und oppositionell verhält.

1) Was zunächst diese letztere Klasse, die negative, betrifft, so besteht ihre charakteristische Eigenthümlichkeit darin, daß sie auf dem Boden des Theismus fast durchweg eine pantheistische Anschauungsweise und zwar eine solche, wie sie dem logischen Pantheismus eigen ist, zu Tage fördert. Einige Vertreter dieser Richtung stehen gradezu auf dem Standpunkte der hegelschen Philosophie, von der sie jedoch behaupten, daß dieselbe ihrem innersten Wesen nach nicht pantheistisch, sondern theistisch zu deuten sei. Andere Vertreter erklären sich zwar mit den Principien der hegelschen Philosophie, die sie als rein pantheistische verwerfen, nicht einverstanden, fassen aber doch die Grunddogmen des Christenthums dem Wesen nach ganz in derselben Weise auf, wie dieselben vom logischen Pantheismus aufgefaßt werden. Näher steht diese negative Richtung schon darin mit dem Christenthume in Widerspruch, daß sie auf einen ganz anderen Schöpfungsbegriff als dieses dringt. Die Welt geht nach ihr mit metaphysischer Nothwendigkeit aus Gott hervor, während dagegen das Christenthum, wenn es überhaupt von einer Nothwendigkeit der Schöpfung der Welt weiß, höchstens nur eine moralische Nothwendigkeit anerkennt. Sodann aber ist namentlich die Anschauungsweise eine widerchristliche, welche diese Richtung von Sünde und

Gnade hat, denjenigen Thatsachen und Begriffen, die offenbar den Mittelpunkt der christlichen Religion ausmachen. Von der Sünde wie von der Gnade hat sie die Ansicht, daß auch sie unter das Princip der Nothwendigkeit zu stellen seien; die Sünde ist nach ihr ein nothwendiger Durchgangspunkt der menschlichen Entwickelung und die Gnade nach ihr diejenige schlechthin nothwendige Offenbarung des göttlichen Geistes, welche dieser durch die Immanenz seines Wesens im menschlichen Geiste und vermittelst der sich in sich selbst vertiefenden Thätigkeit des letzteren vollbringt. Wenn gleichwohl auch sie von einem erlösenden Gottmenschen weiß, so ist klar, daß dieser nicht den ins Fleisch eingetretenen Gottessohn, sondern nur das geniale menschliche Subjekt bezeichnen könne, welches sich zuerst zu dem Bewußtsein erhoben, daß der Mensch seinem Wesen nach in Einheit mit dem göttlichen Geiste stehe und keine andere Aufgabe habe als die, ein diesem Bewußtsein entsprechendes Leben zu führen.

Noch pantheistischer und darum noch negativer als diese Richtung des Theismus ist diejenige Form desselben, von welcher das Wesen Gottes und das der Welt auch nicht einmal mehr existenziell unterschieden wird. Das Wesen der Welt ist hier unmittelbar selbst das Wesen Gottes und dieser daher in Wahrheit und Wirklichkeit nichts Anderes als der immanente Weltgeist. Aber er ist nicht der Weltgeist, welcher, wie bei Hegel, im menschlichen Geiste oder richtiger durch dessen Vermittelung sein Selbstbewußtsein hat, sondern vielmehr ein solcher, dem ein vom menschlichen Ich unterschiedenes, eigenes und immanentes Selbstbewußtsein vindicirt wird. Offenbar nun bezeichnet dieser Theismus die äußerste Grenze des Theismus und leicht erkennbar einen solchen Standpunkt, der, wenn er consequent wäre, nothwendig entweder seinen Uebergang zum logischen Pantheismus procla-

miren oder aber das theistische Princip vollständiger anerkennen müßte. Denn ist Gott ein eigenes, unterschiedenes Selbstbewußtsein in sich, so wird er ganz nothwendig auch ein sich von einem Anderen unterscheidendes sein müssen. Da er nun hier seinem Wesen nach unmittelbar selbst das Wesen der Welt, d. h. die substanzielle Einheit aller weltlichen Gegenstände ist, so kann das Andere, wovon er sich unterscheidet, nur die weltliche Vielheit sein. Aber wenn diese dies Andere bildet, ist dann Gott nicht in einen ihn begrenzenden und verendlichenden Gegensatz gestellt? Erwidert man, dies sei deswegen nicht der Fall, weil die weltliche Vielheit ja in ihm ihr Wesen habe, so begreifen wir in der That nicht, wie ein sich von der weltlichen Vielheit selbst unterscheidendes Sein deren Wesen sein könne. Das immanente Wesen einer Vielheit von Gegenständen kann nie ein selbstbewußtes und persönliches Sein, sondern immer nur eine den Charakter der Gattungsallgemeinheit an sich tragende Einheit sein. Gesteht man nun der weltlichen Vielheit ein Gattungs-Wesen zu, so erhält diese, und damit die Welt überhaupt, eine von der göttlichen Wesenheit existenziell unterschiedene Wesenheit, womit erst der Theismus der Wesensidentität in seiner Vollständigkeit erreicht ist. — Wir haben übrigens nicht nöthig, von den Vertretern dieser äußersten theistischen Form zu verlangen, daß sie das Wesen der Welt als Gattungseinheit bestimmen sollen. Sie selbst vielmehr fassen da, wo sie vom Wesen der Welt sprechen, dies Wesen stets als Gattungseinheit auf; sobald sie dagegen von Gott handeln, ist ihnen dieser nie das als bloße Gattungseinheit gesetzte, sondern vielmehr stets das seiner selbst bewußte Wesen der Welt. Aber wie kann ein und dasselbe Wesen diese entgegengesetzte Bedeutung haben! Liegt denn nicht im Begriffe des Selbstbewußtseins eben so gewiß und

nothwendig eine Transcendenz, als in dem der Gattungseinheit eine Immanenz liegt?

2) Was sodann die andere, in einem positiven und affirmativen Verhältnisse zum Christenthum stehende Klasse betrifft, so läßt sich, im Gegensatze gegen die pantheistische Anschauungsweise der eben besprochenen Klasse, ihre Denkweise als eine wesentlich supranaturalistische bezeichnen. Denn, wie der Supranaturalismus, ebenso nimmt auch sie eine transeunte oder übernatürliche Offenbarung Gottes an, die in Christo die absolute war, und, wie jener, ebenso erblickt auch sie in der allgemeinen, ebensosehr angeborenen als durch die freie That vermittelten Sündhaftigkeit der vorchristlichen Menschheit die historische Voraussetzung dieser Offenbarung. Aber sie unterscheidet sich von der supranaturalistischen Anschauung wieder sehr wesentlich darin, daß sie das Verhältniß der christlichen Offenbarung zum menschlichen Geiste in ganz anderer Weise, als diese, bestimmt. Nach ihr nämlich giebt es auch eine denkende oder eine vernunftmäßige Aneignung der geoffenbarten göttlichen Wahrheit, welche von dem Supranaturalismus, wie wir sahen, auf das Entschiedenste bestritten wurde. Eine solche Aneignung ist hier möglich, weil die Offenbarung nichts Anderes als ein Offenbargewordensein des göttlichen Wesens und mit diesem das Wesen des menschlichen Geistes identisch gesetzt ist. Der denkende Geist verhält sich also hier in der Offenbarung nicht zu einem Anderen und Fremden, sondern wesentlich zu einer solchen Objectivität, die an sich oder begrifflich zugleich die Objektivirung seines eigenen Wesens ist. Was mithin die Offenbarung an sich ist, das wird sie für den menschlichen Geist selbst, insofern dieser sie erkennt. Denn sie erkennend, verinnert sie der Geist so in sich, daß er sie zugleich aus sich selbst heraus erzeugt und sich in derselben sein

eigenes Wesen gegenständlich macht. Ein solches Erkennen — man kann es passend als ein speculatives bezeichnen, weil das erkennende Subjekt in dem Objekte, in der Offenbarung, tanquam in speculo sein eigenes Wesen erkennt — ist jetzt möglich, aber nur dem Geiste möglich, in welchem durch die gläubige Aufnahme des Erlösers zuvor die Macht der Sünde gebrochen ist. Denn so lange diese im Geiste herrscht, ist auch dessen Selbstbewußtsein, wie vom Wesen Gottes, ebenso von seinem eigenen Wesen geschieden und ihm daher eine Vertiefung in das letztere ganz unmöglich.

Es kann keine Frage sein, daß von den beiden Richtungen, in welche sich der Theismus der Wesensidentität gespalten hat, die zuletzt erwähnte, die positive, die theistisch sowohl consequentere als auch wahrere sei. Sie ist grade um so viel wahrer als die negative Richtung, als die Freiheit wahrer denn die Nothwendigkeit ist. Die negative Richtung stellt Gott und Mensch unter das Gesetz einer abstrakten, metaphysischen Nothwendigkeit und hebt dadurch deren Geist- und Personsein eigentlich und in Wahrheit auf; sie dagegen faßt Gott und Mensch als freie Existenzen und hiermit erst als wahre und wirkliche Persönlichkeiten auf. Als freie Wirklichkeit aber offenbart sich Gott nicht deswegen, weil er muß, sondern weil er will; und als freie Existenz bezieht sich auch der Mensch nur darum auf Gott, weil er sich auf ihn beziehen will. Aber zwischen der Freiheit Gottes und der des Menschen ist und bleibt immer ein sehr wesentlicher Unterschied. Die menschliche Freiheit ist eine solche Selbstbestimmung des Willens, welche die Möglichkeit in sich enthält, sich auch gegen das Wesen des Menschen bestimmen zu können, die göttliche Freiheit hingegen ist diejenige Selbstbestimmung des Willens, welche sich, was deren Inhalt betrifft, stets in positiver Uebereinstimmung mit dem göttlichen Wesen bestimmt.

Aus unserer Darstellung des Theismus der Wesensidentität ist schon ersichtlich, daß derselbe, in seiner Reinheit und Vollständigkeit ausgeprägt, erst der neueren, und zwar der nachhegelschen, Zeit angehören könne. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir als Vertreter desselben folgende Männer nennen: 1) Erdmann und der frühere Göschel (aus der hegelschen Schule), 2) J. H. Fichte, Fischer (in Erlangen), Weiße, Bunsen und C. Schwarz (mehr oder minder im bewußten Gegensatze gegen Hegel), 3) R. Rothe (als christlich selbständiger Vermittler zwischen Schleiermacher und Hegel).

§. 17. Der einseitigkeitslos christliche Theismus oder der Theismus in seiner vollen Wahrheit.

Für den einseitigkeitslos christlichen Theismus müssen wir diejenige höchste Form und Stufe des Theismus erklären, in welcher die früheren allgemeinen Formen und Stufen des Theismus, nämlich einerseits der gegensätzliche und andrerseits der wesensgleiche Theismus, zu einer sie negativ vermittelnden Einheit mit einander zusammengeschlossen und organisch verbunden sind. Der einseitigkeitslos christliche Theismus faßt Gott und Welt weder als ausschließlich wesensverschiedene noch auch als blos wesensgleiche, sondern vielmehr als solche Wirklichkeiten auf, die Beides sind, sowohl wesensgleich als auch zugleich wesensverschieden. Gott und Welt erscheinen aber dann als dies Beides, wenn gelehrt wird, daß das Wesen der Welt zwar im Wesen Gottes, aber nicht umgekehrt die Totalität des Wesens Gottes auch im Wesen der Welt gesetzt und enthalten sei. Das Wesen Gottes und das der Welt verhalten sich also jetzt so zu einander, daß jenes ein umfangreicheres und allgemeineres als

dieses ist, in jenem mithin Bestimmungen enthalten sind, die nicht in diesem liegen, wogegen alle Bestimmungen dieses auch in jenem mitenthalten sind.

Der einseitigkeitslos christliche Theismus ist hiernach mit der vorigen Form des Theismus wohl in der einen Behauptung, daß das Wesen der Welt mit dem Wesen Gottes identisch sei, aber nicht ebenso schlechthin auch in der andern Behauptung einverstanden, daß auch das Wesen Gottes mit dem der Welt identisch sei. Das Wesen Gottes ist vielmehr mit dem der Welt nur insoweit identisch, als Gott es in dieser zur Erscheinung gebracht und offenbar gemacht hat; soweit er hingegen dasselbe in sich zurück behalten und für die Welt unaufgeschlossen gelassen hat, ebensoweit ist es von dem Wesen dieser verschieden.

Schon hieraus leuchtet ein, daß es ganz besonders der Schöpfungsbegriff sein müsse, wodurch sich der gegenwärtige von dem vorigen Theismus unterscheidet. Gott, behauptet der eine wie der andere, habe die Welt aus Liebe erschaffen und eine durch diese hervorgerufene Welt müsse nothwendig eine Offenbarung des göttlichen Wesens in sich schließen. Aber diese Offenbarung, meint der eine, sei wesentlich eine Offenbarung des göttlichen Wesens nach seiner Totalität und Absolutheit, wogegen der andere der Ansicht ist, daß dieselbe nur eine begrenzte und relative sein könne. Die Absolutheit der göttlichen Offenbarung wird von jenem aus der göttlichen Liebe erwiesen, die, als die Liebe des Absoluten, selbst eine absolute sei, als absolute aber nicht in bestimmtem und beschränktem Maaße, sondern nur auf eine absolute und unbegrenzte Weise geben und mittheilen könne; wogegen die Relativität der Offenbarung von der anderen Seite dadurch begründet wird, daß die Welt, als Schöpfung, wesentlich Geschöpf sei, zwischen diesem

und dem Schöpfer aber nothwendig auch ein Wesensunterschied bestehen müsse. Wohl sei das Geschöpf eine Offenbarung auch des Wesens des Schöpfers, aber immer nur eine relative Offenbarung, d. h. eine solche, welche sich zum Wesen des Schöpfers, wie das Bestimmte und Besondere zum Allgemeinen verhalte. Der Schöpfer sei immer das Allgemeine, was sich im Geschöpfe nicht erschöpfe, vielmehr eine über dieses hinausgehende Potenzialität in und für sich selbst zurückbehalte.

Wir können dem gegenwärtigen Theismus in seiner Differenz mit dem vorigen nur unsere volle Zustimmung geben. Allerdings kann daraus, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen habe, wohl eine Mittheilung des göttlichen Wesens an die Welt, aber nicht ohne Weiteres gefolgert werden, daß diese Mittheilung eine absolute, d. h. eine solche sein müsse, welche die Totalität des göttlichen Wesens in sich schließt. Auch wir müssen daher die Welt, als Schöpfung, Gott, dem Schöpfer, nicht nur ihrer Form, sondern ebenso auch ihrem Wesen nach unterordnen. Das Wesen der Welt ist aber dem Wesen Gottes nur dann untergeordnet, wenn es sich zu diesem, wie das Bestimmte und Besondere zum Allgemeinen verhält. — Sehr richtig und wahr wird daher von unserem gegenwärtigen Standpunkte darauf hingewiesen, daß die Welt wohl ein Gegenstand der göttlichen Liebe, aber nicht der absolut, sondern nur der relativ adäquate Gegenstand der göttlichen Liebe sei. Der absolut adäquate Gegenstand der göttlichen Liebe könne nur Gott selbst sein, Gott, wie er in sich selbst sich selbst als Gegenstand und Objekt gegenüber getreten ist.

Aber nicht nur der Uebergang von Gott, dem Schöpfer, zum Geschöpf, sondern ebenso auch der von der Welt zu Gott nöthigt uns, das Wesen der Welt dem Wesen Gottes,

wie das Bestimmte dem Allgemeinen, unterzuordnen. Das Wesen der Welt stellt sich in einer Vielheit von Entwickelungsstufen dar, von denen die höchste und umfassendste der Mensch ist. Dieser mithin bildet die Mitte zwischen der Natur und Gott und verhält sich als diese Mitte ähnlich zu Gott, wie sich zu ihm die Natur verhält. Wie, nach dem Gesetze innerer Nothwendigkeit und bewußtlos, die Natur ihm zustrebt, in ihm ihren Endzweck und ihr letztes Ziel suchend, so soll mit Bewußtsein und Freiheit der Mensch Gott zustreben, in diesem seinen Endzweck und sein letztes Ziel erkennend. Das Wesen Gottes wird daher das Wesen des Menschen um soviel an Allgemeinheit übertreffen, als das Wesen des Menschen an Allgemeinheit das der Natur übertrifft. Wie das Wesen des Menschen das der Natur als Moment in sich enthält, aber zugleich ein über dieses hinausgehendes und begrifflich höheres Sein ausdrückt, grade ebenso ist im Wesen Gottes als Moment das Wesen des Menschen enthalten und ist gleichfalls jenes auch ein begrifflich über dieses transcendirendes. Wer selbst diesen relativen Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch leugnet, wird sich nur zu leicht der Gefahr aussetzen, das theistische Princip überhaupt zu verletzen. Nur zu leicht wird ein solcher dahin kommen, Gott als das blos immanente, d. h. als das mit dem Wesen der Welt absolut coincidirende Princip aufzufassen, wo dann allerdings der Mensch diejenige Wirklichkeit bezeichnet, welche an sich mit der Wirklichkeit Gottes identisch ist.

Es unterscheidet sich nun aber der einseitigkeitslos christliche Theismus von dem Theismus der Wesensidentität nicht nur dadurch, daß er das Wesen Gottes ein umfangreicheres und allgemeineres sein läßt, als das Wesen der Welt, sondern auch noch dadurch, daß er die Existenz-

form Gottes weiter und concreter bestimmt. Wenn der vorige Theismus das Specifische dieser Form darein setzt, daß dieselbe eine übersinnliche, aus einem einigen und einzigen Selbstbewußtsein bestehende und zugleich eine über alle Entwickelung erhabene sei, so verwirft auch er diese Bestimmungen nicht, aber er hält dieselben in keiner Weise schon für ausreichend. Diese Bestimmungen enthalten nur gewisse, aber lange nicht alle die Unterschiede, wodurch sich der göttliche Geist, als der absolute, von dem menschlichen, als dem mit Endlichkeit behafteten, unterscheidet.

Um nun diese anderen und weiteren Unterschiede kennen zu lernen, gehen wir von Gott als Geist aus und beantworten uns die Frage, wie beschaffen der Geist sein müsse, welcher der absolute Geist sein soll. Ist Geist im Allgemeinen ein solches Sein, welches die Fähigkeit und Kraft, sich selbst zu objektiviren oder zu vergegenständlichen, besitzt, so wird der absolute Geist diejenige Wirklichkeit sein müssen, in welcher die Selbstobjektivirung die absolute ist. Aber wann ist diese die absolute? Offenbar dann nicht, wenn sie sich, wie die menschliche, nur in einer vereinzelten Bestimmtheit vollbringt und von dieser zu einer anderen, nicht minder vereinzelten Bestimmtheit u. s. w. u. s. w. fortgeht. Denn nothwendig ist das, was sich immer nur in einer von seinen inneren Bestimmtheiten objektivirt, so gewiß, als jede einzelne Bestimmtheit eine einseitige ist, selbst ein einseitiges. Die absolute Selbstobjektivirung werden wir daher nur demjenigen Sein beilegen können, welches sich in einer Bestimmtheit seines Wesens zugleich alle übrigen Bestimmtheiten desselben und in diesen sich zugleich jene einzelne Bestimmtheit objektivirt, d. h. nur demjenigen, dessen Denken kein discursives (von einer Bestimmtheit zu einer anderen übergehendes), sondern ein (alle Bestimmtheiten)

sammenschauendes Denken ist. Aber auch so ist der Begriff der absoluten Selbstobjektivirung noch nicht vollendet. Es gehört zu dieser nicht nur, daß in Einer Wesensbestimmtheit alle übrigen mitgedacht werden, sondern auch dies dazu, daß in allen Bestimmtheiten ihre wesentliche Einheit mitgedacht werde. Denn einseitig ist nicht nur das Denken, welches von einer einzelnen Bestimmtheit zu einer anderen einzelnen übergeht, sondern auch dasjenige, welches von der Vielheit des Einzelnen zum Allgemeinen und von diesem zum Einzelnen übergeht. Auch in dem Sinne daher ist das absolute Denken ein zusammenschauendes, daß es in dem Einzelnen das Allgemeine und in diesem jenes, oder in der Vielheit seiner Wesensbestimmtheiten deren Einheit und in dieser jene mitschaut. — Aber auch hiermit ist der Begriff der absoluten Selbstobjektivirung noch nicht erschöpft. Die absolute ist die Selbstobjektivirung Gottes erst dann, wenn Gott nach seiner vollen Totalität sich objektiv geworden ist. Nun umfaßt aber die göttliche Totalität nicht nur das göttliche Wesen oder denjenigen Inbegriff von Bestimmtheiten, aus denen dieses besteht, sondern, wie dies, ebensosehr auch die göttliche Existenzform. Die Selbstobjektivirung Gottes wird daher erst dann vollendet sein, wenn Gott, wie nach der Totalität seiner Wesensbestimmtheiten, so sich zugleich in derjenigen Form objektiv geworden ist, in welcher sein Wesen in ihm Existenz hat. Da nun sein Wesen zur Existenzform das göttliche Selbstbewußtsein hat, so wird sie erst dann vollendet sein, wenn die Totalität des göttlichen Wesens auch in der Form des göttlichen Selbstbewußtseins Gotte objektiv geworden, d. h. ihm gegenüber getreten ist. Hiermit erhalten wir in Gott den Unterschied zweier Seiten, von denen jede die volle göttliche Totalität, nämlich die Einheit des göttlichen

Wesens und des göttlichen Selbstbewußtseins ist, die sich daher nicht ihrem Wesen nach, auch nicht ihrer Form nach, sondern einzig und allein danach von einander unterscheiden, daß die eine die objektivirende und die andere die objektivirte, die eine die das Prius, und die andere die das Posterius bildende Totalität ist. — Es ergiebt sich sonach eine ungezwungene Rechtfertigung dessen, was die christliche Kirche in ihrer Trinitätslehre über Gott den Vater und Gott den Sohn lehrt. Der Vater ist nichts Anderes als die göttliche Totalität, d. h. die Einheit des göttlichen Wesens und des göttlichen Selbstbewußtseins, als die objektivirende Seite, und der Sohn nichts Anderes als dieselbe Totalität, aber als die objektivirte Seite gesetzt. — Sowie wir nun durch die Beantwortung der Frage, welche Selbstobjektivirung die absolute sei, auf diejenigen göttlichen Totalitäten geführt sind, die die Kirche mit Recht Gott Vater und Gott Sohn genannt hat, ebenso wird uns die Beantwortung der Frage, wodurch die Vermittelung, die doch zwischen diesen beiden göttlichen Totalitäten unzweifelhaft besteht und ihrem Begriffe gemäß bestehen muß, die absolute sei, zu einer dritten göttlichen Totalität, nämlich zu derjenigen hinführen, die von der christlichen Kirche als der heilige Geist bezeichnet ist. Gehen wir bei Beantwortung dieser Frage von derjenigen Vermittelung aus, welche zwischen menschlichem Selbstbewußtein besteht, so ist das vermittelnde Princip zwischen diesen in der Regel ein bestimmter Gedanke, eine bestimmte Idee. Eine bestimmte Idee, aus den Grenzen eines Selbstbewußtseins durch Mittheilung in ein anderes Selbstbewußtsein übergegangen, kann das Band bilden, wodurch das eine mit dem anderen verbunden, das Medium sein, durch dessen Vermittelung sich das eine mit dem anderen zusammenschließt. Und

dies Band, dies Medium wird ein um so berechtigteres und innigeres sein, je mehr die die Selbstbewußtsein mit einander zusammenschließende Idee eine aus deren gemeinsamen Wesen entsprungene und keine nur von Außen in sie hineingekommene ist. Aber wenn auch die die Ich mit einander verbindende Idee aus dieser an sich wahren Quelle hergeflossen ist, so wird dennoch ein nur in ihr bestehendes Vermittelungsprincip so gewiß als ein beschränktes und einseitiges zu bezeichnen sein, als jede Idee, wegen ihrer Inhalts bestimmtheit, selbst eine beschränkte und einseitige ist. Unmöglich daher wird das Princip, wodurch sich das eine göttliche Selbstbewußtsein mit dem anderen vermittelt, nur in einer, aus dem Wesen Gottes hervorgegangenen, bestimmten Idee bestehen können. Aber es wird auch nicht aus der Totalität des göttlichen Wesens bestehen können, so gewiß es immer ist, daß beide göttliche Selbstbewußtsein durch das identische göttliche Wesen mit einander verbunden sind. Denn auch die Totalität des göttlichen Wesens ist, weil nur eine Seite in Gott seiner Existenzform gegenüber, noch nicht das Absolute; das vermittelnde Princip aber kann nur das Absolute sein. Umfaßt nun das Absolute Beides, sowohl das göttliche Wesen als auch das göttliche Selbstbewußtsein, so kann damit nur die Einheit dieser beiden das vermittelnde Princip zwischen jenen göttlichen Selbstbewußtsein bilden. Hiermit erhalten wir eine dritte göttliche Totalität in Gott, die von den beiden früheren Totalitäten nicht dem Wesen, auch nicht der Existenzform nach, sondern nur darin unterschieden ist, daß sie, weil Vermittelung beider, eine von beiden ausgegangene ist, (processio e patre filioque) während dagegen die zweite nur von der ersten begründet oder gezeugt und die erste das schlechthin grundlose, ungezeugte göttliche Sein ist. — Aus der Art und Weise, wie

wir unseren, mit der christlichen Kirche übereinstimmenden, Begriff vom heiligen Geiste in Gott gewonnen haben, ist ersichtlich, daß dieser Begriff zu seiner nothwendigen Voraussetzung die Begriffe zweier göttlichen Totalitäten habe, deren jede die Einheit des göttlichen Wesens und des göttlichen Selbstbewußtseins ist. Wenn diese Voraussetzung vorhanden ist, — und sie ist von uns als eine nothwendige und wahre erwiesen — so ist damit auch die Nothwendigkeit jenes Begriffes eine unabweisbare. Zwei göttliche Selbstbewußtsein, deren eines durch das andere begründet ist, können unmöglich anders als in einer gegenseitigen, inneren Vermittelung mit einander stehend gedacht werden und diese Vermittelung wird, im Unterschiede von der Vermittelung, welche unter menschlichen Selbstbewußtsein besteht, nothwendig als absolute aufgefaßt werden müssen. Nun ist aber nur diejenige Vermittelung die absolute, welche sich durch das Absolute selbst vollzieht, d. h. nur diejenige, in welcher das Absolute in seiner vollen Totalität das vermittelnde Princip bildet. Es wird mithin auch nur das Absolute in seiner vollen Totalität, d. h. als Einheit des göttlichen Wesens und göttlichen Selbstbewußtseins, das vermittelnde Princip sein können. — So ist denn zu sagen, daß Gott der Vater sich im Sohne und dieser sich im Vater nur im heiligen Geiste wisse. Der Vater objektivirt sich zum Sohne und nimmt sich im heiligen Geiste in sich selbst zurück; ebenso kehrt auch der sich im Vater objektiv werdende Sohn nur im heiligen Geiste in sich selbst zurück.

Wir sind zur christlichen Trinitätslehre durch die Frage nach der Existenzform Gottes gekommen. Diese Frage nun haben wir jetzt dahin zu beantworten, daß Gott, als der absolute Geist, wesentlich und nothwendig als ein dreifaches Selbstbewußtsein existire, in deren jedem das gött-

liche Wesen zur absoluten, über das Gesetz der Entwickelung erhabenen Wirklichkeit gelangt ist und von deren jedem es nicht in einem diskursiven, sondern in einem absolut zusammenschauenden Denken gedacht wird.

§. 18. Der Kampf des christlichen Theismus mit der modernen Wissenschaft.

Es gab eine Zeit, wo moderne Wissenschaft und Rationalismus identisch waren. Damals war der Kampf der Wissenschaft gegen den christlichen Theismus der Kampf des Rationalismus gegen denselben. Diese Zeit ist vorüber; der Rationalismus in derjenigen Gestalt, in welcher er in der Periode der Aufklärung und in der der Herrschaft der Kantschen Philosophie auftrat, ist wissenschaftlich beseitigt und überwunden. Wenn augenblicklich von einem Kampfe der modernen Wissenschaft gegen den christlichen Theismus die Rede ist, so kann unter der modernen Wissenschaft nur der Pantheismus verstanden werden. In diesem, zu welchem, wie wir früher erkannt, als seine niedrigste Stufe auch der Materialismus gehört, concentriren sich gegenwärtig alle wissenschaftlichen Feinde des christlichen Theismus in dem Maaße, daß er mit Recht als derjenige Gegensatz dieses letzteren bezeichnet wird, von dessen Ueberwindung oder Nichtüberwindung das Sein oder Nichtsein des Theismus abhängt. — Auf die Frage, wogegen denn die Angriffe der pantheistischen Wissenschaft ganz besonders gerichtet seien, ist zu antworten, 1) gegen das Dogma von der Transcendenz Gottes, 2) gegen das Dogma von der Persönlichkeit Gottes und 3) gegen das trinitarische Dogma.

1) Das Dogma von der Transcendenz Gottes kann als das Grunddogma nicht nur des christlichen, sondern

überhaupt jedes Theismus bezeichnet werden. Der Theismus hat nur Wahrheit, wenn dies Dogma Wahrheit hat. Von den Feinden des Theismus wird darum auch kein Dogma so heftig angegriffen und verfolgt, keines so lächerlich gemacht, als grade dies. Wenn die, welche dies Dogma vertheidigen, es deswegen thun, um Gott den Schranken der Endlichkeit und vor Allem denjenigen Schranken zu entheben, die allem Räumlichen ankleben, behaupten dagegen nicht wenige Bestreiter dieses Dogmas, daß grade durch dasselbe Gott in endliche Schranken und zwar ganz besonders auch in eine solche, die eine räumliche ist, versetzt werde. Denn durch dies Dogma, meinen sie, werde Gott nur zu einem Gott hinter den Wolken gemacht; aber ein Gott hinter den Wolken sei ebensosehr ein Gott im Raume, wie der Gott, dessen Sein mit Gegenständen unter den Wolken identificirt werde. Andere Bestreiter begreifen wohl, daß Gott durch dies Dogma über alles Räumliche und den Raum selbst hinausgerückt werden solle, glauben aber dasselbe dennoch verwerfen zu müssen, weil Gott dadurch in einen Gegensatz zu allem Endlichen und hiermit in eine Grenze und Schranke gegen dasselbe versetzt werde. Allein auch dieser Verwerfungsgrund ist kein stichhaltiger. Gott kann sehr wohl ein transcendenter, und zwar ein transcendenter in dem eminenten Sinne sein, daß er nicht nur über eine Seite der Welt, über die weltliche Vielheit, sondern auch über die Totalität der Welt transcendirt, und er braucht dennoch in keinen Gegensatz gegen die Welt und in keine Begrenzung und Endlichkeit durch dieselbe versetzt zu sein. Gott wird nämlich dann in keinen Gegensatz und keine Begrenzung versetzt, wenn das Wesen der Welt, wie es vom christlichen Theismus aufgefaßt wird, als eine Offenbarung des Wesens Gottes bestimmt wird. Eine Welt, die ihrem

Wesen nach eine Offenbarung des Wesens Gottes ist, bildet ebensowenig gegen diesen einen Gegensatz, als das Wesen Gottes einen Gegensatz gegen sich selbst bildet. Wie wohl sollte das Sein Gotte entgegengesetzt sein können, in welchem er sich auf eine mit seiner Wesenheit identische Wesenheit, also indirekt auf sich selbst bezieht! — Sowie es nun aber abzuweisen ist, daß durch das Dogma von der Transcendenz Gott unwahr aufgefaßt, nämlich zu einem endlichen Sein gemacht werde, ebenso ist der Vorwurf abzuweisen, daß durch dasselbe der Begriff der Welt unwahr bestimmt werde. Verliert denn die Welt dadurch, daß das Sein Gottes über sie hinausgerückt wird, ihre göttliche Wesenheit? So wenig, daß sie vielmehr erst auf diese Weise eine eigene göttliche Wesenheit gewinnt. Denn von einer eigenen göttlichen Wesenheit der Welt kann erst da gesprochen werden, wo dieselbe als eine, wenigstens existenziell, von der göttlichen Wesenheit unterschiedene gesetzt und anerkannt ist. Von dieser eigenen göttlichen Wesenheit weiß der Standpunkt der Immanenz oder der Pantheismus so wenig, daß er vielmehr nur von deren direktem Gegentheil, nämlich nur von einer der Welt eigenen Wesenlosigkeit weiß. Und zwar ist die Welt nach ihm ein wesenloses Sein in dem Sinne, daß sie nichts Anderes und Weiteres als dies ist. Natürlich. Ist Gott das Wesen der Welt, so kann für diese nichts Anderes als die wesenlose Vielheit der Existenzen übrig bleiben. Wer also faßt die Welt unwahr auf, der Theist oder Pantheist? So gewiß der letztere, als alle metaphysische Unwahrheit nur in der wesenlosen Vielheit liegt. — Unbegreiflich daher ist es, wie selbst solche Männer, die Gott als sich in sich selbst wissenden Geist auffassen, dennoch das Dogma von der Transcendenz Gottes verwerfen und einzig und allein dem der Immanenz huldigen können.

Ist denn nicht ein Sichinsichselbstwissen Gottes ein Sichselbstunterscheiden von der Welt? Unterscheidet sich aber Gott nach seinem Sein von der Welt, kann es da noch eine andere Immanenz Gottes geben, als die, daß er sich in der Welt offenbart? Das ist die alleinige Wahrheit des Dogmas von der Immanenz, daß Gott sich in der Welt, als er sie geschaffen, seinem Wesen nach in ihrem Wesen geoffenbart hat und daß er sich ebenso auch in ihrem Entwickelungsgange fortwährend und noch jetzt offenbart.

2) Nicht minder heftig, als das Dogma von der Transcendenz, wird das von der Persönlichkeit Gottes von der pantheistischen Wissenschaft bekämpft. Im Allgemeinen wird auch dies Dogma deswegen verworfen, weil Gott dadurch zu einem beschränkten und endlichen gemacht werde und aufhöre, das Absolute zu sein. Was die in der Persönlichkeit liegende Schranke betrifft, so behaupten auch hier Einige, daß dieselbe eine räumliche sei. Persönlichkeit, sagen sie, dürfe nur demjenigen Sein beigelegt werden, welches eine Leiblichkeit besitze, diese aber sei ohne räumliche Begrenzung nicht denkbar. Andere begreifen wohl, daß die Leiblichkeit und damit auch die Räumlichkeit nicht nothwendig zum Begriffe der Persönlichkeit gehöre, da ja auch, wenn in der menschlichen Sphäre von einer bedeutenden Persönlichkeit die Rede sei, Niemand an eine bedeutende Leiblichkeit denke, gleichwohl aber vermögen auch sie sich die Persönlichkeit nicht anders, denn als eine beschränkte und endliche zu denken. Persönlich, meinen sie, sei nur dasjenige Sein, welches sich von einem anderen unterscheide, sich einem anderen entgegensetze, welches mithin ein anderes außer sich habe; aber ein Sein, welches ein anderes außer sich habe, werde auch wesentlich durch dies begrenzt. Allein wenn auch zugegeben wird, daß der Begriff der Persönlichkeit ein anderes

Sein, wovon sie sich unterscheidet, voraussetze, ist dennoch nicht ohne Weiteres schon zu behaupten, daß dieselbe durch dies andere Sein auch begrenzt und verendlicht werde. Sie wird nämlich dann nicht durch dasselbe begrenzt und verendlicht, wenn sie sich zu demselben wie der Grund zum Begründeten verhält; denn in diesem Falle liegt, was in dem Begründeten enthalten ist, auch in dem Grunde und bezieht sich mithin dieser in jenem auf sich selbst. Da sich nun Gott und Welt wie der schöpferische Grund und das begründete Sein zu einander verhalten, so kann unmöglich von einem Gegensatze der Welt gegen Gott und also auch nicht von einer Beschränkung und Verendlichung Gottes durch die Welt die Rede sein. — Wir können indessen gar nicht zugeben, daß im Begriffe der Persönlichkeit ohne Weiteres ein Sichunterscheiden von einem Anderen liege. Dies liegt wohl im Begriffe der menschlichen, der endlichen, aber nicht auch im Begriffe der unendlichen oder absoluten Persönlichkeit. Allerdings drückt der Begriff der Persönlichkeit ein Sichunterscheiden aus, aber zunächst kein Sichunterscheiden von einem Anderen, sondern ein Sichunterscheiden in und von sich selbst. Persönlich nämlich ist nur dasjenige Sein, was die Fähigkeit und Kraft besitzt, sich selbst zu objektiviren, aber ein Sein, was sich selbst objektivirt, ist damit ein Sein, welches sich sich selbst gegenübersetzt und als Objekt sich von sich, dem Subjekte, unterscheidet. Der Inhalt aber, welchen ein sich selbst objektivirendes Sein sich gegenüber setzt und sich hierdurch zum Wissen bringt, ist sein Wesen. Dieser Inhalt wird dann ein bestimmter und beschränkter sein müssen, wenn einerseits das sich objektivirende Sein sich sein Wesen nur nach dem Entwickelungsgesetze und nur in einem discursiven, von Bestimmtheit zu Bestimmtheit übergehenden, Denken zu vergegenständlichen vermag und

wenn andrerseits das von jenem Sein objektivirte Wesen selbst ein bestimmtes und begrenztes ist. Der Inhalt wird dagegen dann ein unbegrenzter und absolute Totalität sein müssen, wenn einerseits das sich objektivirende Sein über alle Entwickelung erhaben und hinsichtlich seines Denkens ein schlechthin zusammenschauendes Denken ist, und wenn andererseits das Wesen dieses Seins die absolut unbegrenzte und unendliche Totalität ist. Ein Sein nun, welches sich nur in der ersteren Weise sein Wesen objektivirt, wird, da sein Inhalt ein bestimmter und beschränkter ist, damit selbst den Charakter der Bestimmtheit an sich tragen müssen, wogegen das Sein, was sich in der letzteren Weise objektivirt, nothwendig, weil sein Inhalt der unbegrenzte und absolute ist, das Unbegrenzte und Absolute selbst sein muß. Ein Sein nun, was, sich objektivirend, den Charakter der Bestimmtheit und Beschränktheit an sich trägt, wird nicht anders als so gedacht werden können, daß es ein Anderes außer sich hat und sich von diesem unterscheidet, während dagegen das Sein, was von actueller Unbegrenztheit und Absolutheit ist, so wenig eines Anderen, wovon es sich unterscheidet, bedarf, daß es vielmehr durch seinen Begriff das schlechthin bedürfnißlose, auf gar kein Anderes außer ihm hinweisende Sein ist. Demnach ist es nur die menschliche oder endliche Persönlichkeit, in deren Begriffe ein Sichunterscheiden von einem Anderen liegt, wogegen im Begriffe der absoluten Persönlichkeit gar nichts enthalten ist, was ein Sichunterscheiden nach außen nöthig machen müßte.

So wie es nun unwahr ist, daß im Begriffe der Persönlichkeit schlechthin, d. h. jeder Persönlichkeit, ein Sichunterscheiden von einem Anderen und mithin Begrenzung und Endlichkeit liege, ebenso unwahr ist es, daß Absolutheit und Persönlichkeit zwei sich widersprechende Begriffe seien. Beide

Begriffe würden sich nur dann widersprechen, wenn sie sich wie ausschließende Bestimmtheit und unbegrenzte Allgemeinheit zu einander verhielten. Aber die Persönlichkeit ist nicht ohne Weiteres eine ausschließende Bestimmtheit, sondern ist diese nur dann, wenn ihr Inhalt und ihr Wesen eine solche Bestimmtheit ist, dann aber nicht, wenn ihr Inhalt und ihr Wesen die unbegrenzte und absolute Totalität ist. Allerdings liegt im Begriffe der Persönlichkeit ein Fürsichsein, aber durchaus kein abstraktes, sondern ein concretes, d. h. ein solches Fürsichsein, in welchem ein Anderes, nämlich das Wesen, für sich ist. Die menschliche Persönlichkeit ist das Fürsichsein, worin das Wesen des Menschen, und die göttliche dasjenige, worin das Wesen Gottes für sich, d. h. sich selbst gegenständlich oder die durch Objektivirung vermittelte Beziehung auf sich selbst ist. Persönlichkeit ist mithin nur Form, und zwar die höchste, die vollendete Form. Diese Form ist dann eine bestimmte und begrenzte, wenn ihr Wesen und Inhalt den Charakter der Bestimmtheit und Begrenztheit an sich trägt, dagegen dann die unbegrenzte und absolute, wenn ihr Wesen und Inhalt die unbegrenzte und absolute Totalität ist. — Es folgt daher, daß sich Persönlichkeit und Absolutheit so wenig ausschließen, daß sie sich vielmehr schlechthin fordern und auf einander hinweisen. Das Absolute wird durch die Persönlichkeit ein durch Selbstobjektivirung sich auf sich selbst beziehendes; aber erst so ist es wirkliches und wahres Absolutes. Umgekehrt gewinnt die Persönlichkeit erst durch das Absolute ihr Wesen; aber erst so ist sie Persönlichkeit, denn Persönlichkeit ist nur das Person- und Organsein eines Anderen, nämlich des Wesens.

Zu den Männern, welche in neuester Zeit das Dogma von der Persönlichkeit Gottes vertheidigt haben, ist ganz besonders R. Rothe zu zählen. Auch Rothe verneint, daß

im Begriffe der Persönlichkeit ein Sichunterscheiden von einem Andern liege, aber wohl liegt nach ihm darin das Unterscheiden eines Andern von sich. Beides soll durchaus nicht dasselbe sein. Das Ich, was sich von einem Andern unterscheidet, setzt damit dies Andere voraus und bezieht sich auf dasselbe, als auf ein vorausgesetztes; das Ich dagegen, was ein Anderes von sich unterscheidet, kann sehr wohl zugleich dessen setzender Grund sein. So ist Gott das Ich, was, im Unterschiede vom menschlichen Ich, ein selbst gesetztes Andere, also ein solches von sich unterscheidet, an welchem er keine Grenze und Schranke haben kann. Indessen läßt Rothe Gott doch durch das von diesem gesetzte Andere begrenzt sein, und zwar deswegen, weil dies Andere der reine Gegensatz Gottes ist. Gott nämlich ist als Person Ich, aber Ich nur dadurch, daß er sein Nicht-Ich von sich unterscheidet. Das existirende Nicht-Ich aber ist die Materie. Gott setzt daher von Ewigkeit her sich, dem Ich, die Materie gegenüber. Um nun aber durch diese nicht begrenzt und somit endlich zu sein, ist Gott ebenso von Ewigkeit her in der Thätigkeit begriffen, die Materie als Materie, d. h. als seinen Gegensatz, zu negiren. Er negirt sie aber dadurch, daß er seine Ideen in sie hineinbildet und sie zum Träger von diesen macht, wodurch die Welt entsteht, die wesentlich ein Ineinander von göttlicher Idee und Materie ist. Scheint so jeder Gegensatz der Materie gegen Gott und damit auch jede Begrenzung Gottes verschwunden zu sein, da ja Gott nun in seinem Gegensatze sich auf sich selbst bezieht, so verhält es sich, bei näherer Betrachtung, doch anders. Nach Rothe nämlich ist der Proceß, wodurch Gott seine Ideen in die Materie hineinbildet, ein endloser, d. h. ein solcher, in welchem es Gott in keinem Momente gelingt, weder die Totalität

der Materie überwunden, noch auch die Totalität seiner Ideen in dieselbe hineingebildet zu haben. Gott ist und bleibt daher stets mit einem relativen Gegensatze und also auch mit einer relativen Schranke und Endlichkeit behaftet. — Müssen wir daher auch die Rothesche Theorie aus dem Grunde fallen lassen, weil nach ihr durch die Persönlichkeit die Absolutheit Gottes gefährdet ist, so wird nichts Anderes übrig bleiben, als, entweder das Dogma von der Persönlichkeit Gottes gänzlich aufzugeben, oder aber es, ohne die Annahme eines Anderen Gott gegenüber, so zu vertheidigen, wie wir es vertheidigt haben. — Uebrigens wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß wir in dem Satze, „Gott unterscheide ein Anderes von sich" durchaus keinen Vorzug vor dem anderen „Gott unterscheide sich von einem Anderen" erblicken können. Uns vielmehr erscheint jener Satz viel bedenklicher, als dieser. Für den Gott, welcher ein Anderes von sich unterscheidet, ist dies Andere Objekt; er ist mithin ein außer sich seiender, wogegen der Gott, welcher sich von einem Anderen unterscheidet, ein sich selbst zum Objekt habender und damit ein in und bei sich selbst seiender ist. Hierzu kommt, daß ein Sichselbstunterscheiden Gottes von einem Andern keinesweges ausschließt, daß Gott der Grund dieses Andern sei. Hat Gott einmal eine Welt geschaffen, so wird er sich auch von dieser unterscheiden müssen; als der sich von der Welt unterscheidende aber hört er nicht auf, deren Grund zu sein. — Natürlich aber muß derjenige, nach welchem Gott nur durch ein Sichunterscheiden von einem Andern Person ist, wenn er nicht dualistisch eine ewige Materie außer Gott annehmen will, eine Ewigkeit der Schöpfung der Welt lehren. Wenn wir nun auch durchaus nicht der Ansicht sind, daß die Ewigkeit der Welt ein Begründetsein derselben durch Gott unmöglich mache,

da ja im Begriffe des Grundes nicht nothwendig liegt, daß derselbe dem Begründeten zeitlich, sondern nur, daß er ihm begrifflich vorausgehe, so müssen wir uns doch deswegen gegen ein ewiges Dasein der Welt erklären, weil uns durch ein solches die Unbedingtheit Gottes gefährdet zu sein scheint. Denn bedarf Gott einer Welt, um sich, im Unterschiede von dieser, als Person in sich selbst erfassen zu können, so ist der Gedanke nicht zu entfernen, daß er ebensosehr durch die Welt, als diese durch ihn, bedingt sei. Aber ein durch die Welt bedingter Gott ist, da die Welt immer ein relatives Nichtsein Gottes ausdrückt, damit ein durch sein relatives Nichtsein bedingter, also unmöglich der absolut unbedingte Gott. — Schließlich möge, zur Entfernung jedes Scheines, als hätten wir Widersprechendes behauptet, ausdrücklich erwähnt werden, daß, wenn im Früheren auch wir ein Sichunterscheiden Gottes von einem Andern für nothwendig gehalten haben, hierbei von uns stets eine von Gott geschaffene Welt vorausgesetzt sei. Gott ist, nach unserer Anschauung, nicht erst durch die Vermittelung der Welt Person; aber insofern er eine Welt gesetzt hat, wird er sich dann auch von dieser, als in sich seiende Person, unterscheiden müssen. Natürlich aber wird er durch diese Selbstunterscheidung kein begrenzter und endlicher sein können, da die Welt, wovon er sich unterscheidet, seines Wesens ist und er sich also in derselben wesentlich auf sich selbst bezieht.

3) Was die Angriffe der pantheistischen Wissenschaft auf das trinitarische Dogma betrifft, so sind dieselben, im Unterschiede von den früheren Angriffen des alten Rationalismus, weniger direkter, als vielmehr hauptsächlich indirekter Art. Die pantheistische Wissenschaft verwirft nicht das trinitarische Dogma, aber sie deutet es so um, daß von seinem ursprünglichen, kirchlichen Sinn so gut wie nichts

übrig bleibt. Dies gilt namentlich von der hegelschen Philosophie, der sonst das große Verdienst gebührt, das trinitarische Dogma auf das Kräftigste gegen die Angriffe des alten Rationalismus vertheidigt zu haben. Nach Hegel ist Gott, der Vater, die das gemeinsame Wesen von Geist und Natur bildende vernünftige Substanz, Gott, der Sohn, die Welt oder bestimmter der menschliche Geist, worin die Welt ihre höchste Spitze und Wirklichkeit erreicht, und Gott, der heilige Geist, diejenige Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins und der vernünftigen Substanz, in welcher jenes in dieser sein Wesen und diese in jenem ihre Wirklichkeit erfaßt hat. Wir haben nicht mehr nöthig, diese Trinitätslehre, deren völlige Verkehrung der kirchlichen auf der Hand liegt, zu widerlegen, da wir in dem Abschnitte, wo wir den logischen Pantheismus behandelt haben, die Unhaltbarkeit der Gottesidee, worauf sie beruht, ausführlich nachgewiesen haben.

Richten wir unsern Blick von der pantheistischen Wissenschaft ab und zur theistischen hinüber, so giebt es auch hier nicht wenige Vertreter, die, so ernst und gut sie es auch immer mit dem trinitarischen Dogma meinen, doch seinen ursprünglichen, kirchlichen Sinn völlig verfehlen. Sie verfehlen diesen Sinn deswegen, weil sie, anstatt die Trinitätslehre aus dem Begriffe des absoluten Geistes zu deduciren, dieselbe aus dem des Geistes schlechthin deduciren, wo ihnen dann nothwendig das begegnen muß, nur eine solche Trinität gefunden zu haben, die ebensosehr in dem menschlichen als in dem göttlichen Geiste verwirklicht ist. Es gilt dies selbst von der Deduktion, welche Erdmann in seiner beachtenswerthen, kleinen Schrift: „Natur oder Schöpfung?" giebt, die, auf den ersten Anblick, den Sinn des kirchlichen Dogmas wirklich getroffen zu haben scheint. Erdmann geht

von dem Satze, daß Gott Geist sei, aus und giebt von diesem die Definition, daß er das Allgemeine sei, welches sich selbst besondert und in der gesetzten Besonderheit sich auf sich selbst bezieht. Hiermit liegen im Begriffe des Geistes drei Momente, 1) das Moment des Allgemeinen, 2) das des Besondern und 3) das der Einheit des Allgemeinen und des Besondern. Erdmann versucht nun zu zeigen, daß eine Einheit des Allgemeinen und des Besondern, also volle Totalität, nicht nur die dritte Form, sondern einerseits auch schon das Allgemeine und andrerseits auch das Besondere, jedes rein für sich gesetzt, sei, und schließt dann, daß, da die Einheit des Allgemeinen und des Besondern oder die Beziehung des Allgemeinen auf sich im Besondern concrete Subjektivität sei, nicht nur die die Totalität darstellende dritte Form, sondern ebenso auch schon das erste und auch schon das zweite Moment concrete Subjektivität seien. Näher soll das Allgemeine deswegen ein Besonderes sein, weil es, dem Besondern gegenüber stehend, nur eine Seite einer andern gegenüber (d. h. eben nur ein Besonderes) sei, und näher soll das Besondere deswegen auch ein Allgemeines sein, weil es aus dem Allgemeinen hervorgegangen und nur dessen besonderte Bestimmtheit sei. Allein es liegt auf der Hand, daß zwischen einem Allgemeinen, was sich durch innere Selbstbesonderung zu einem gesetzten Besondern gemacht hat und dieses mit einschließt, und zwischen einem Allgemeinen, was durch passives Fürsichsein gegen das Besondere ein Besonderes geworden ist, ein gewaltiger Unterschied bestehe, und ebenso ist klar, daß ein durch das Allgemeine gesetztes und diesem gegenüberstehendes Besondere himmelweit von derjenigen Besonderheit verschieden sei, welche das Allgemeine, aus dem sie hergeflossen ist, als ein wirkliches und actuelles

unmittelbar an sich selbst enthält. Wie wohl sollte ein in passiver Ruhe und in völliger Unterschiedslosigkeit dem Besondern gegenüberstehendes Allgemeine concrete Subjektivität sein können! Liegt denn nicht im Begriffe der Subjektivität wesentlich eine sich in sich selbst unterscheidende und sich entgegensetzende Thätigkeit, und gehört nicht zum Begriffe des Concreten, daß in demselben unterschiedene Bestimmtheiten zusammen gewachsen seien? Es sind daher offenbar nicht drei Totalitäten, sondern vielmehr nur drei Momente, genauer nur zwei Momente und deren Einheit, die von Erdmann in dem Begriffe des Geistes nachgewiesen sind, ganz dieselben Momente, welche von Andern als Subjekt (Allgemeines) und Objekt (Besonderes), als Form und Inhalt, als Ideales und Reales bezeichnet sind.

Nicht vom Begriffe des Geistes, sondern von dem des absoluten Geistes muß ausgegangen werden, wenn man zu den trinitarischen Totalitäten gelangen will, die den Inhalt der Lehre der christlichen Kirche bilden. Die christliche Kirche hat immer das Bewußtsein gehabt, daß durch die Immanenz seiner trinitarischen Totalitäten sich der absolute vom menschlichen Geiste unterscheide; begriffen daher können diese Totalitäten auch nur dann sein, wenn sie aus demjenigen in Gott erkannt sind, wodurch sich dieser vom menschlichen Geiste unterscheidet, d. h. aus der Absoluttheit Gottes. — Aus der von uns gegebenen Darstellung der Lehre von der christlichen Trinität muß einleuchten, daß Gott nach ihr unus Deus, absoluter Geist, und zugleich ein formelles Sichunterscheiden in die drei göttlichen Totalitäten des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes sei. Gott ist nach ihr Beides: Einheit mit sich und zugleich dieser Unterschied. Einheit ist Gott, insofern er das sich selbst objektivirende und aus der gesetzten Objektivirung sich in sich

zurücknehmende Sein ist; Unterschied aber ist er, insofern er, als absoluter Geist, sich einerseits in die objektivirende und in die objektivirte Totalität und andrerseits in diese beiden und in diejenige Totalität unterscheidet, welche zwischen jenen die absolute Vermittelung bildet. Wir können daher nicht der Ansicht R. Rothe's sein, daß unter der kirchlichen Trinitätslehre entweder gar nichts, oder aber nur ein Tritheismus gedacht werden könne. Ein Tritheismus kann da nicht vorhanden sein, wo die Einheit des Absoluten in unserem Sinne aufgefaßt wird; die Einheit in unserem Sinne aber verträgt sich nicht nur mit drei göttlichen Totalitäten, sondern fordert sogar dieselben. Denn die Einheit in unserem Sinne ist der absolute Geist.

Schließlich sei bemerkt, daß wir unter allen Construktionen der Trinitätslehre, welche der Gegenwart angehören, nur eine finden können, in welcher der Sinn der Lehre der christlichen Kirche getroffen ist, nämlich die, welche ihren Ausgangspunkt von der göttlichen Liebe nimmt und neuerdings in Liebner (in dessen christologischer Dogmatik) ihren beredten und tiefsinnigen Vertreter gefunden hat. Diese Construktion verhält sich zu der unsrigen und die unsrige zu dieser so wenig ausschließend, daß vielmehr sehr wohl jede neben der andern bestehen und die Gewißheit von der ewigen Wahrheit der kirchlichen Trinitätslehre nur erhöhen kann.

§. 19. Die Wissenschaft des christlichen Theismus.

Dem christlichen Theismus ist häufig der Vorwurf gemacht worden, daß er eine wahre Wissenschaft zu erzeugen unfähig sei, und noch jetzt giebt es unter den Männern der Wissenschaft nicht wenige, denen die Begriffe der Wissenschaft und des christlichen Theismus ein völlig Wider-

sprechendes bedeuten. Bei näherer Betrachtung jedoch ist der christliche Theismus so wenig eine wahre Wissenschaft zu erzeugen unfähig, daß er vielmehr der einzige Standpunkt ist, auf dem die Wissenschaft, und zwar jede einzelne Wissenschaft, zu ihrer Vollendung gelangen kann.

1) Was zunächst die Naturwissenschaft betrifft, so fehlt es noch jetzt nicht an solchen Vertretern derselben, die auch diese Wissenschaft mit dem christlichen Theismus für ganz unvereinbar halten. Man wirft dem christlichen Theismus vor, daß die Natur, wovon er wisse, nicht sowohl Natur, als vielmehr bloße Kreatur sei; zur Natur gehöre immanente, eigene Gesetzmäßigkeit und eine sich nach dieser vollziehende Selbstbewegung und Selbstentwickelung, mit einem Worte Selbständigkeit, wogegen die Kreatur ein der eigenen Gesetzmäßigkeit entbehrendes, nur in Abhängigkeit vom göttlichen Willen stehendes und nur durch diesen determinirtes und bewegtes Sein ausdrücke. Allein es ist nicht wahr, daß der christliche Theismus principiell nur von diesem kreatürlichen und nicht auch von jenem natürlichen Sein wissen sollte. Allerdings kennt der christliche Theismus nur eine von Gott geschaffene Natur; aber diese schließt eine immanente Gesetzmäßigkeit und eine gesetzmäßige Selbstbewegung so wenig aus, daß vielmehr die Natur nur deswegen eine gesetzmäßige und gesetzmäßig sich bewegende ist, weil sie eine von Gott geschaffene ist. Gott, lehrt ja der christliche Theismus, habe die Welt aus Liebe geschaffen; aber eine aus Liebe geschaffene Welt kann nur eine selbstständige und immanent gesetzmäßige Welt sein. Worin denn anders sollte die weltschöpferische Liebe Gottes bestanden haben, als zunächst darin, daß Gott den Gedanken von der Welt, welchen er von Ewigkeit her in sich hatte, aus sich heraussetzte und ihm, der in Gott ein Unselbständiges und Ab-

hängiges war, die Form selbständiger Wirklichkeit verlieh, und worin anders weiter sollte sie als darin bestanden haben, daß Gott diesem selbständigen Sein seine eigene Wesenheit mittheilte und es, in der Form des menschlichen Seins, zugleich befähigte, sich aus seiner Selbständigkeit heraus zu ihm, dem Schöpfer, zu erheben und dessen Liebe mit dankbarer Gegenliebe zu erwiedern! Enthält nun aber, weil aus der schöpferischen Liebe hervorgegangen, die Welt überhaupt eine Offenbarung des göttlichen Wesens in sich, so wird diese nothwendig auch die Natur in sich enthalten müssen, und sie enthält dieselbe in nichts Anderem, als in dem Systeme der Gesetze, von denen alle ihre Erscheinungen bestimmt und beherrscht werden. Hinweg also mit der Behauptung, der christliche Theismus wisse von keiner Natur, sondern nur von einem nichtigen, kreatürlichen Sein; er weiß so gewiß auch von jener, als er von den Gesetzen weiß, die die Natur zur Natur machen, von solchen Gesetzen aber, die göttliche Wesenheiten, Offenbarungen des göttlichen Wesens sind. Hiermit weiß denn der christliche Theismus nicht nur das Beste von dem, wovon eine bloß empirische Naturforschung nur wissen kann, sondern er weiß zugleich noch mehr und ein Höheres als diese. Er erkennt nämlich in den Gesetzen der Natur, die eine Offenbarung des Wesens Gottes sind, zugleich dies Wesen selbst, während dagegen für den bloßen Empiriker die Gesetze ein Letztes und Höchstes sind. Nach ihm daher führt die vollständige und wahre Naturerkenntniß so wenig zu einer bloßen Naturvergötterung, daß sie vielmehr zum Preise dessen hinführt, welcher für die ganze Natur den selbstbewußten, schöpferischen Grund bildet.

Zu den Gründen, die vom Standpunkte der empirischen Naturforschung nicht selten gegen den christlichen Theismus vorgebracht werden, gehört auch noch einerseits die Be-

hauptung, daß derselbe nach seinen Principien keine immanent, sondern nur eine äußerlich teleologische Naturbetrachtung, d. h. eine solche, nach welcher die einen Existenzen Mittel und die anderen Zwecke seien, statuiren könne, und andrerseits die Versicherung, daß nach seiner Anschauung sogenannte Wunder möglich seien, mit diesen aber keine Gesetze der Natur bestehen könnten. Was den ersten Punkt betrifft, so liegt schon in dem Gesagten, daß jene Behauptung unwahr sein müsse, da eine äußerlich teleologische Betrachtung nur dort möglich ist, wo das weltliche Sein nur als ein kreatürliches und nichtiges angeschaut wird; hinsichtlich des zweiten Punktes dagegen ist zwar zuzugeben, daß der Glaube an die Möglichkeit von Wundern von dem christlichen Theismus untrennbar sei, aber zugleich in Abrede zu stellen, daß mit diesem Glauben das System der Gesetze in der Natur unverträglich sei. Die, welche diese Unverträglichkeit behaupten, gehen von der falschen Definition des Wunders aus, daß dies eine Handlung sei, wodurch ein bestimmtes Naturgesetz aufgehoben werde; aber das Wunder ist keine Aufhebung des Naturgesetzes, sondern vielmehr nur die Handlung, wodurch ein einzelner Gegenstand seinem immanenten Gesetze entnommen und zum Mittel und Träger eines unmittelbar göttlichen Zweckes gemacht wird. Beide Definitionen sind sehr bestimmt von einander unterschieden; nach der ersten ist das Naturgesetz, nach der letzteren dagegen nur ein einzelner Gegenstand aufgehoben. Das Naturgesetz nun kann nicht aufgehoben werden, da dasselbe ein wesentlich göttlicher Gedanke ist und diesem jede Aufhebung widerspricht; ein einzelner Naturgegenstand hingegen kann sehr wohl aufgehoben werden, da er ohnehin schon durch seinen Begriff für die Vergänglichkeit bestimmt ist. — Wollte man gegen diese Definition vom Wunder einwenden, daß doch auch nach ihr das

Naturgesetz aufgehoben werde, da, wenn ein einzelner Gegenstand seinem immanenten Gesetze entnommen wird, hiermit auch dies Gesetz negirt werde, so erwidern wir, daß nach unserer Definition wohl ein bestimmtes Gesetz in einem einzelnen Dinge suspendirt, nicht aber überhaupt negirt werde. Wenn, z. B., durch eine Wunderthat Christi Lazarus auferweckt wird, so werden damit nicht auch alle übrigen Todten auferweckt, sondern alle übrigen bleiben, was sie sind, Todte. Nur Lazarus, diese einzelne Erscheinung, wird dem Gesetze, wonach der Todte Todter ist, entzogen, nur in und an ihm wird dies Gesetz suspendirt, während es sonst in seinem Bestehen und Wirken völlig unalterirt bleibt. Oder: wenn ein bestimmtes Wasser in Wein verwandelt wird, so wird damit nicht das Gesetz, wonach das Wasser Wasser ist, aufgehoben; es wird vielmehr nur ein bestimmtes Wasser diesem Gesetze entzogen, oder es wird dies Gesetz nur in einem bestimmten Wasser suspendirt.

Ist dies der richtige Begriff des Wunders, so leuchtet ein, daß die Naturforschung keinen Grund hat, im Interesse des Naturgesetzes gegen das Wunder zu polemisiren, zugleich aber auch muß einleuchten, daß nicht dem menschlichen Geiste als solchem, sondern vielmehr nur dem Geiste Gottes und nur dem von diesem erfüllten und in seiner Kraft stehenden menschlichen Geiste die Ausübung eines Wunders möglich sei. Das Wunder ist eine solche Macht des Geistes über die Natur, die der Geist durch seinen Willen direkt und ohne Anwendung von Mitteln ausübt. Eine solche direkte Macht aber steht nicht dem menschlichen Geiste, der vielmehr die Natur nur durch Anwendung von Mitteln bewältigen und seinen Zwecken dienstbar machen kann, sondern nur dem absoluten Geiste zu, da nur dieser, als Schöpfer, ein unmittelbares und direktes Verhältniß

zur Natur hat und nur er allein über sie erhaben und von ihr völlig frei ist. Aber auch der absolute Geist, für den sonst die That des Wunders nichts Widersprechendes hat, vollzieht das Wunder, soweit es an Naturgegenständen verläuft, nicht jederzeit, sondern nur dann, wenn es sich als das am meisten geeignete Mittel erweiset, das in Sünde versunkene menschliche Selbstbewußtsein auf den Weg seines Heiles und der Erlösung hinzuweisen. Kann aber wohl die Natur in der Vielheit ihrer, ohnehin der Vergänglichkeit anheimfallenden, Gegenstände einem schöneren Zwecke als diesem dienen? —

Wenn nun auch das Wunder einer ernsten und auf die Unveränderlichkeit der Gesetze dringenden Naturforschung durchaus kein Anstoß mehr sein kann, so wird es wohl überhaupt keinen solchen mehr geben und hiermit auch das letzte Vorurtheil, welches die Naturwissenschaft gegen den christlichen Theismus hegt, beseitigt sein.

Schließlich wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß unter den verschiedenen Objektssphären der Wissenschaft es grade die Naturwissenschaft ist, worin der christliche Theismus dem Pantheismus (diesem nämlich in derjenigen Form, in welcher er logischer Pantheismus ist) noch die meiste und zwar eine gerechte Anerkennung zollen kann. Der christliche Theismus kann sich hier dessen freuen, daß es dem Pantheismus gelungen ist, das Wesen der Natur in einer objektiven Vernunft zu finden und demgemäß die Natur als die in Form der Materie sich darstellende objektive Vernunft zu definiren, und er kann sich auch mit der Methode einverstanden erklären, nach welcher diese Vernunft in einer Vielheit von Entwickelungsstufen dargestellt wird, von denen die jedesmal folgende und höhere durch das Gesetz der Nothwendigkeit mit der vorausgehenden, niederen verknüpft ist, — denn in der Natur

ist das Gesetz der Nothwendigkeit das höchste Gesetz, wie im Einzelnen, so auch im Ganzen — aber das wird zwischen ihm und dem logischen Pantheismus die untilgbare Differenz bleiben, daß ihm nicht, wie diesem, die durch die Naturstufen sich hindurchentwickelnde Vernunft das Absolute selbst, sondern vielmehr nur eine bestimmte und begrenzte, nur eine freie Offenbarung seines Wesens ist.

2) Was zweitens den menschlichen Geist betrifft, so bezeichnet auch hier der christliche Theismus denjenigen Standpunkt, welcher vollkommen und allein befähigt ist, den menschlichen Geist, wie nach seinem Wesen, so auch nach seiner Wirklichkeit zu begreifen. — Der menschliche Geist hat mit dem organischen Sein der Natur das gemein, daß er ein sich entwickelndes Sein ist; aber seine Entwickelung steht nicht, wie die des natürlichen Seins, unter dem Gesetze der Nothwendigkeit, sondern unter dem der Freiheit. Nun ist die Entwickelung des menschlichen Geistes nur dadurch eine freie, daß das Hineintreten seines Wesens in sein Selbstbewußtsein durch seinen Willen, d. h. durch dasjenige Vermögen bedingt ist, in dessen Begriffe es liegt, sich ebensosehr gegen als für jenes Wesen bestimmen zu können. Bestimmt sich der Wille für jenes Wesen und gewinnt dies hiermit die Form selbstbewußter und selbstgewollter Wirklichkeit im menschlichen Geiste, so ist die menschliche Entwickelung eine normale; bestimmt er sich dagegen, so ist sie eine innormale. — Der christliche Theismus nun sieht es als ein Faktum an, daß sich der menschliche Geist in innormaler Weise entwickelt habe; aber so gewiß ihm dies, durch die Geschichte aller Zeiten bewiesene, Faktum ist, ebenso gewiß ist es ihm, daß sich derselbe in normaler Weise hätte entwickeln können.

Aber grade die Behauptung dieses Könnens ist es,

welche noch in neuerer Zeit die heftigsten Angriffe erfahren hat. Normale und innormale Entwicklung, meint der logische Pantheismus, dürften nicht als zwei unterschiedene Arten, wovon die eine ohne die andere sein könnte, aufgefaßt werden, sondern alle menschliche Entwicklung sei wesentlich eine normale und innormale zugleich. Sie sei diese, insofern sie nothwendig die Sünde einschließe und ohne Sünde nicht gedacht werden könne, jene dagegen insofern, als ihr Ziel, welches sie, hindurchgegangen durch die Sünde, gewiß auch erreiche, stets das Gute sei.

Hiernach ist dem logischen Pantheismus die Sünde ein nothwendiges Moment der menschlichen Entwicklung und zugleich diejenige Voraussetzung des Guten, ohne welche dieses nicht existiren und gedacht werden kann.

Allein der christliche Theismus muß es auf das Entschiedenste verneinen, daß die Sünde ein nothwendiges Moment der menschlichen Entwicklung sei und muß ebenso entschieden in Abrede stellen, daß das Gute das Böse oder die Sünde zu seiner wesentlichen Bedingung und Voraussetzung habe.

Daß die Sünde kein nothwendiges Moment der menschlichen Entwicklung sei, liegt ohne Weiteres schon in ihrem Begriffe, wenn anders dieser nicht in einseitiger Weise aufgefaßt wird. Was nämlich ist die Sünde? Doch nichts Anderes als die Opposition des Willens gegen sein von ihm erkanntes und als bestimmte und bewußte Forderung an ihn herausgetretenes Wesen, oder, da das Wesen des Menschen eine Offenbarung Gottes und mithin die Erscheinung und der Ausdruck des göttlichen Wesens und Willens im menschlichen Geiste ist, nichts Anderes, als zugleich die Opposition des menschlichen Willens gegen die ihm offenbar gewordene Forderung des göttlichen Wesens und Willens. Und diese Opposition sollte ein nothwendiges Moment

in der menschlichen Entwickelung sein! Es sollte, da in dem Wesen des Menschen seine göttlich gewollte Vernunft besteht, die Opposition gegen diese, also die absolute Unvernunft, ein Nothwendiges sein! — Von einer Nothwendigkeit des Wollens und Handelns kann für den menschlichen Geist nur da die Rede sein, wo er sich im Zustande relativer Bewußtlosigkeit befindet; aber unser Begriff von der Sünde setzt in dem sündigenden Subjekte ein Bewußtsein des Guten (ein theoretisch erkanntes Gute) und daher in demselben ein eben solches auch von der Sünde als Sünde voraus. — Gleichwohl aber soll der Mensch das Gute deswegen nicht ohne das Böse vollbringen können, weil das Gute nur nach dem Gesetze der Entwickelung oder nur stufenweise in das menschliche Bewußtsein einteten könne, der Mensch aber zu der Zeit, wo zuerst das Gute als wahrnehmbare Größe in ihm erwacht, noch ganz unter der Macht der Sinnlichkeit stehe. Allein wenn auch das beginnende Gute zu der Sinnlichkeit, worin der Mensch seine Entwickelung anfängt, sich wie ein Kleinstes zu einem Größten verhält, kann dennoch nicht zugegeben werden, daß der in der Mitte zwischen beiden Größen stehende Wille in die absolute Nothwendigkeit versetzt sei, sich, im Gegensatze gegen das erkannte Gute, für die sinnliche Seite bestimmen zu müssen. Denn dem Willen wird nicht zugemuthet, mit dem Kleinsten, dem beginnenden Guten, das Größte, die ganze Sinnlichkeit, zu bewältigen nnd zu besiegen, sondern es wird nur das von ihm verlangt, daß er das Gute, so weit es sich seiner Erkenntniß erschlossen, über den Theil der Sinnlichkeit zum Siege bringe, welcher grade diesem bestimmten Guten widerstrebt und entgegengesetzt ist. Der Sieg über diese bestimmte und begrenzte Sinnlichkeit aber wird dem Willen so gewiß möglich sein, als einerseits unzweifelhaft

jenes Gute ein Höheres und Mächtigeres als diese Sinnlichkeit ist und als andrerseits das Gute ihm, der ja hier als ein noch unverdorbener vorausgesetzt wird, innerlich näher steht und ihn mehr attrahirt, als die Sinnlichkeit. — Aber nicht nur diese, sondern auch die Begründung der Nothwendigkeit des Bösen und der Sünde ist abzuweisen, welche ihren Ausgangspunkt vom Begriffe des Guten nimmt. Das Gute soll deswegen das Böse voraussetzen, weil es selbst nichts Anderes als die Ueberwindung dieses sei. Allein das Gute ist ursprünglich und an sich nicht die Ueberwindung des Bösen, sondern nur die des Natürlichen. Denn das Wesen des Menschen, aus dem allein, als aus seinem Principe, das Gute entspringt, hat seinen specifischen Unterschied nicht am Bösen, sondern an dem, seine negative Voraussetzung bildenden und ihm gegenüberstehenden, natürlichen Sein. — Verhält es sich aber so, so wird auch das Böse deswegen nicht nothwendig sein müssen, weil ohne dasselbe das Gute nicht als Gutes gewußt werden könne. Allerdings kann das Gute als Gutes ohne das Böse gewußt werden, da dasselbe seinen specifischen Unterschied nur am Natürlichen hat und nur ein Sichunterschiedenwissen von diesem ist. Von diesem aber weiß es sich so unterschieden, daß es sich zugleich als die Macht weiß, durch welche alles Natürliche überwunden und zugleich verklärt werden soll.

Wenn es nun nicht wahr ist, daß die Sünde nach dem Begriffe, welchen wir mit derselben verknüpft haben und welcher allein ihr volles Wesen ausdrückt, ein nothwendiges Moment in der menschlichen Entwickelung und die wesentliche Voraussetzung des Guten ist, so werden wir auf's Neue die Möglichkeit einer normalen, d. h. einer die Sünde von sich ausschließenden, Entwicklung behaupten und in dieser Behauptung ein berechtigtes Dogma des christlichen Theismus anerkennen müssen.

Aber so gewiß die Sünde kein nothwendiges Moment in der menschlichen Entwickelung ist, ebenso gewiß ist es, daß sie ein mögliches Moment in derselben bildet. Möglich ist sie deswegen, weil die menschliche Entwickelung eine freie ist. Als frei sich entwickelnd hat der menschliche Geist die Fähigkeit, sich ebensosehr gegen als für das Gesetz seines Wesens und Willens bestimmen zu können. Erhebt er die Möglichkeit des sich gegen sein Wesen Bestimmens zur Wirklichkeit, — was nur durch einen Akt der Willkür geschehen kann — so verfällt er der wirklichen Sünde.

Auf die Frage, welches die Macht oder der Inhalt sei, welchen der sündigende Wille dem erkannten Gesetze seines Wesens entgegensetzt, ist, nach J. Müllers scharfsinnigem und schlagendem Nachweise, zu antworten: die Selbstsucht. Sinnliche und selbstsüchtige Sünde sind nicht unterschiedene Arten der Sünde, sondern jede sinnliche Sünde ist auch eine selbstsüchtige, nur eine indirekte selbstsüchtige Sünde. Dies nämlich deswegen, weil in allem sinnlichen Begehren nicht das begehrte Objekt, sondern vielmehr allein das begehrende Subjekt sich selbst höchster und letzter Zweck ist. Das Objekt ist immer nur der nächste oder ein solcher Zweck, welcher eigentlich nur die Bedeutung eines bloßen Mittels hat.

Der christliche Theismus bleibt aber nicht bei der Möglichkeit der Sünde und deren problematischer Wirklichkeit stehen, sondern er behauptet mit der Möglichkeit zugleich die faktische Wirklichkeit der Sünde, und zwar diese Wirklichkeit in der Allgemeinheit, daß er unter sie die ganze vorchristliche Menschheit stellt und die Sünde als allgemeinen Weltzustand auffaßt. Daß nun in der That die Sünde in der vorchristlichen Menschheit dieser Weltzustand gewesen sei,

wird durch die Geschichte so einstimmig bestätigt, daß jeder Zweifel als ungerechtfertigt und als halbe Thorheit erscheint. Nicht daher ob ein solcher Zustand wirklich gewesen sei, ist zu fragen, sondern vielmehr das ist zu fragen, wie derselbe hat wirklich sein können.

Diese Frage beantwortet der christliche Theismus dadurch, daß er auf eine zwiefache Verbreitung der Sünde verweist, auf eine bewußte und eine unbewußte. Ist einmal die Sünde in einer menschlichen Persönlichkeit wirklich geworden, so ist dann auch die Möglichkeit eingetreten, daß sie sich von dieser Persönlichkeit durch Mittheilung an die anderen menschlichen Personen heranbringen und von diesen aufgenommen und nachgebildet werden könne. Wenn hierin die bewußte Verbreitung der Sünde besteht, so ist dagegen die unbewußte diejenige Fortpflanzung derselben, nach welcher durch den Zeugungsproceß die Sünde der Eltern auf die Kinder übergeht. Auch diese Verbreitung ist nicht nur eine mögliche, sondern dann sogar eine nothwendige, wenn die Sünde in den Eltern durch Wiederholung bereits zur andern Natur geworden ist; denn habituell oder zur andern Natur gewordene Bestimmtheiten des Geistes gehen von den Eltern auf die Kinder grade so über, wie von jenen auf diese z. B. Anlagen und Temperamente übergehen.

Durch beide Verbreitungsprocesse ist die Sünde als allgemeiner Weltzustand selbst dann erklärbar, wenn nicht in die ersten Menschen die erste Sünde verlegt, sondern diese vielmehr erst in einer späteren Entwickelungsperiode der Menschheit für möglich gehalten wird. Denn auch so ist, vorausgesetzt, daß die Menschheit noch denselben Welttheil bewohnt, durchaus die Möglichkeit vorhanden, daß sich die Sünde durch Mittheilung und Nachbildung aller menschlichen Persönlichkeiten bemächtige und, wenn auch nicht so-

gleich, doch allmählich in allen zur andern Natur werde. Der christliche Theismus indessen glaubt auch schon die ersten Menschen in einer solchen Zuständlichkeit denken zu müssen, daß ihnen die That der Sünde sehr wohl möglich war. Da nach ihm die ersten Menschen nicht aus der Natur, sondern aus der schöpferischen Thätigkeit Gottes ins Dasein getreten sind, so giebt es für ihn so wenig eine Nothwendigkeit, dieselben in ihrer ersten Wirklichkeit für bloße Naturwesen zu erklären, (als welche sie allerdings zum Sündigen nicht reif wären) daß er vielmehr diese Annahme ihrem Ursprunge gradezu widersprechend finden muß. Ihrem Ursprunge ist nur eine solche Zuständlichkeit gemäß, in welcher sie als bewußte Wesen gedacht werden. Sollen sie nun als diese nicht aufhören, entwickelungsfähige und entwickelungsbedürftige Wesen zu sein, so müssen sie mit einem unmittelbaren Bewußtsein, d. h. einem unmittelbaren Wissen von ihrem eigenen und dem Wesen Gottes, ausgerüstet gedacht werden. So ausgerüstet sind sie, nachdem sie den Uebergang aus dem unmittelbaren in das gegenständliche Bewußtsein mit freier, innerer That selbst vollzogen, hinreichend befähigt, die Sünde ebensosehr begehen als unterlassen zu können.

Wie die Sünde in dem Einzelnen als freie That beginnt, aber durch Wiederholung zur andern Natur und zu einer Nothwendigkeit werden kann, welcher sich der Einzelne nicht mehr zu entziehen vermag, ebenso verhält es sich mit der Sünde im Großen und Ganzen der Menschheit. Auch hier beginnt die Sünde als freie That und auch hier geht sie, je weiter sie sich entwickelt und je intensiver sie sich gestaltet, mehr und mehr in die Naturform abstrakter Nothwendigkeit über. Denn je mehr und je häufiger von einem gegenwärtigen Geschlechte die Sünde als freie That

vollbracht wird, um so mehr entsteht aus ihr für das kommende Geschlecht eine angeborne Anlage zu sündigen, die um so zwingender wirkt, je mehr sie durch die herausgetretenen Sünden des früheren Geschlechts sollicitirt und je weniger ihr zu widerstehen innere Kraft und Macht vorhanden ist.

Je weiter sich nun aber die Sünde entwickelt, um so größer wird damit die Entfremdung des menschlichen Willens gegen sein Wesen und gegen das in diesem liegende göttliche Sollen, eine Entfremdung, die zunächst auch die Form einer freien That, sodann aber auch die einer habituellen und dann weiter die einer angebornen Bestimmtheit hat.

In der fortschreitenden Entwickelung der Sünde ist es aber nicht nur der Wille, welcher sich mehr und mehr gegen sein Wesen entfrembet, sondern wie dieser, ebenso entfrembet sich zugleich das Denken gegen sein Wesen und gegen das Wesen Gottes. Diese Einwirkung des Willens auf das Denken findet ebenso gewiß statt, als umgekehrt eine Einwirkung des Denkens auf das Wollen stattfindet. Wie soll auch, abgesehen davon, daß dem wiederholten Wollen und Vollziehen der Sünde bald ein die sündige That rechtfertigendes Denken folgen wird, wie soll das Denken noch für die Objektivität ein Interesse haben können, gegen die sich der Wille wiederholt in verneinender und gegensätzlicher Weise herausgekehrt hat! Und kann sich überhaupt ein Denkakt vollbringen ohne Willensentschluß, wird aber der Wille ein Denken der Objektivität veranlassen und ins Werk setzen, die von ihm selbst auf das Heftigste angegriffen und bekämpft wird!

Aus diesem Einflusse, den das Wollen auf das Denken des Menschen ausübt, wird das Gottesbewußtsein erklärlich, was die vorchristliche Menschheit auf den höchsten Stufen ihrer sündhaften Entwickelung zur Ausbildung brachte. Auch

die in Sünden versunkene Menschheit hat ja noch ein Gottesbewußtsein in sich; aber ein ganz anderes ist das Gottesbewußtsein der in Sünden dahin lebenden, ein anderes der mit göttlichen Kräften gegen die Sünden ankämpfenden und diese verabscheuenden Menschheit.

Das Gottesbewußtsein der vorchristlichen Menschheit war bekanntlich einerseits ein dualistisches und andrerseits ein sinnliches, jenes im Judenthum und dies im Heidenthum. — Der Jude wußte von einem übersinnlichen, überweltlichen und Geist seienden Gott, einem Gott, welcher der Schöpfer Himmels und der Erden ist; aber er wußte zugleich, daß von dem Wesen dieses Gottes das Wesen der Welt, insbesondere auch das des Menschen, ein total verschiedenes sei. Das Wesen der Welt, also auch das des Menschen, ist Endlichkeit und Nichtigkeit; das Wesen Gottes dagegen Unendlichkeit und Unvergänglichkeit. — Der Heide andrerseits wußte, was seine Religionen betrifft, entweder nur von einer mit sinnlichen Objekten identischen Gottheit, oder aber nur von einer solchen Geistigkeit derselben, welche sich ganz und gar in den Schranken der menschlichen darstellt und einen ebenso innerweltlichen Charakter wie diese an sich trägt. — Woher nun jener Gegensatz zwischen Gott und Welt und woher diese fast völlige Identificirung des göttlichen mit dem sinnlichen und beschränkt weltlichen Sein?

Wir glauben behaupten zu dürfen, daß als der Grund dieser Erscheinungen sehr wohl das sündige Selbstbewußtsein angesehen werden könne. In diesem ist die Macht, gegen welche der Wille ankämpft, direkt das Wesen des Menschen mit seinen sittlichen Forderungen und indirekt das Wesen und der Wille Gottes, welcher sich in jenem Wesen auf eine an sich seiende Weise geoffenbart hat. Diese Macht nun kann zwar nie vernichtet, wohl aber durch einen

wiederholten und sich steigernden Gegensatz von Seiten des Willens allerdings dahin gebracht werden, daß ihre Forderungen für das Selbstbewußtsein völlig verstummen. Vernimmt nun der Mensch aus seinem eigenen Wesen heraus die Stimme der Wahrheit und der Sittlichkeit nicht mehr, so hat dann auch das objektive Band aufgehört, wodurch er mit Gott und dessen Wesen verbunden ist, und ist dies verschwunden, so wird es eine nothwendige Folge sein, daß dann auch dem theoretischen Bewußtsein des Menschen der überweltliche, persönliche Gott als eine von den menschlichen, den weltlichen Existenzen völlig wesensverschiedene Existenz erscheint.

Aber nicht nur ein dualistisches, sondern sogar auch ein sinnliches Gottesbewußtsein kann der Entwickelungsproceß der Sünde zur Folge haben. Das Denken und Wollen des Menschen können niemals ohne Objekt sein. Hört nun das Wesen des Menschen und hiermit auch die in diesem liegende göttliche Offenbarung auf, die Quelle zu sein, aus welcher das Denken und Wollen ihre Objekte bekommen, so wird dann als die einzige Objektivität, woraus sich beide erfüllen und ihren Inhalt entnehmen, nur die sinnliche Welt übrig bleiben. Ist aber diese erst die einzige Objektivität für beide geworden, so wird dann unmöglich die Folge ausbleiben können, daß sich auch das Gottesbewußtsein, was ja nie völlig aus dem Bewußtsein wieder verschwinden kann, sich diesem nur als ein sinnliches, d. h. als ein seinem Objekte nach in sinnlichen Gegenständen verwirklichtes, darstellt.

Aus dem Bisherigen muß einleuchten, daß, wenn die innormale Entwickelung der Menschheit den Höhepunkt erreicht hat, daß das menschliche Selbstbewußtsein, d. h. das Denken und Wollen des Menschen, jede positive Beziehung

auf sein inneres Wesen und die in diesem geoffenbarten göttlichen Ideen und damit auch jede (durch diese Ideen vermittelte) concrete, positive Beziehung auf den seiner selbst bewußten, überweltlichen Gott verloren hat, dann der Zeitpunkt eingetreten sei, wo das menschliche Geschlecht, sich selbst zu helfen und in die rechte Entwickelungsbahn zurückzuführen völlig unfähig, nur durch eine göttliche Hülfe, d. h. nur durch eine besondere Offenbarung Gottes, gerettet werden könne. Auch läßt sich einsehen, von welcher Beschaffenheit diese göttliche Hülfe, diese Offenbarung sein müsse, wenn als Zweck die Rettung des menschlichen Geschlechts, d. h. die Zurückführung desselben in die normale Entwickelung, erreicht werden soll. Da das menschliche Ich einerseits mit seinem Wesen und andrerseits, in Folge hiervon, auch mit dem überweltlichen, persönlichen Gott gebrochen hat, so kann nur diejenige Offenbarung Gottes jene Rettung herbeiführen, durch welche das menschliche Selbstbewußtsein einerseits mit seinem Wesen und andrerseits mit Gott versöhnt wird. Mit seinem Wesen nun wird das menschliche Ich durch die Aufnahme einer solchen Persönlichkeit versöhnt werden, in welcher das Wesen oder die Idee des Menschen absolut wirklich geworden, mit Gott dagegen durch die Aufnahme derjenigen Persönlichkeit, in welcher ebensosehr das Wesen Gottes als das des Menschen eine geschichtliche Wirklichkeit gewonnen hat. Es wird folglich jene zwiefache Versöhnung nur dadurch vollbracht werden können, daß Gott vermittelst seiner schöpferischen Thätigkeit einer Persönlichkeit geschichtliche Wirklichkeit giebt, in welcher sich einerseits die absolute Realität der Idee des Menschen und andrerseits zugleich die volle Wirklichkeit der Idee des Gottmenschen geschichtlich darstellt.

Der christliche Theismus sieht es nun als ein Faktum an, daß vermittelst der absolut schöpferischen Thätigkeit

Gottes in der Person Jesu von Nazareth dem menschlichen Geschlechte der Heiland gegeben und erschienen sei und verweis't auf das christliche Selbstbewußtsein als auf den Ort, in welchem die Gewißheit von diesem Faktum ohne Weiteres vorhanden sei. Das christliche Selbstbewußtsein weiß sich mit seinem Wesen und zugleich mit Gott in Einheit, aber in einer solchen Einheit, die nicht sowohl sein Produkt, als vielmehr das Produkt einer geistigen Macht ist, welche durch Mittheilung, also nur von Außen, in dasselbe über- und eingegangen ist. Diese, die Entzweiung des Selbstbewußtseins mit seinem Wesen und mit Gott aufhebende, wesentlich sündentilgende geistige Macht hat das einzelne Selbstbewußtsein zunächst durch die Mittheilung der christlichen Gemeinschaft oder Kirche empfangen, in deren Mitte es gestellt ist. Aber die Kirche ist nicht der hervorbringende Grund derselben. Grund einer sündentilgenden Macht kann nur ein absolut sündloses Subjekt sein; die Kirche aber hat ihre Wirklichkeit nur in solchen Subjekten, in denen, neben dieser Macht, auch noch das Princip der Sünde thätig ist. Wenn daher die Kirche der Gegenwart diese Macht nur als eine mitgetheilte in sich trägt und auch die Kirche der Vergangenheit, wovon ihr diese Mittheilung geworden, ebensowenig als sie deren hervorbringender Grund sein kann, so bleibt nichts übrig, als den ersten Grund derselben in diejenige Persönlichkeit zu setzen, von welcher das Dasein der Kirche überhaupt ausgegangen ist, in die Person Jesu Christi von Nazareth, den absoluten Gottmenschen.

Erst jetzt sind wir im Stande, den an die Spitze des gegenwärtigen Abschnitts gestellten Satz, daß der christliche Theismus denjenigen Standpunkt bezeichne, welcher vollkommen und allein befähigt sei, den menschlichen Geist, wie nach

seinem Wesen, so auch nach seiner Wirklichkeit zu begreifen, vollständig zu verstehen.

Die volle Wirklichkeit des menschlichen Geistes umfaßt drei Zuständlichkeiten desselben, nämlich einmal diejenige, in welcher sich derselbe vor der Sünde befand, sodann diejenige, in welcher er der sündige war, und zuletzt diejenige, in welcher er der durch Christus erlös'te und mit Gott versöhnte geworden ist. Da nun allein der christliche Theismus den menschlichen Geist in diesen drei Zuständlichkeiten betrachtet, so ist auch nur er derjenige Standpunkt, welcher denselben in seiner vollen Wirklichkeit zu erfassen und zu begreifen vermag.

Aber nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch das Wesen des menschlichen Geistes zu erfassen, ist der christliche Theismus der vollständig geeignete Standpunkt. Das Wesen des menschlichen Geistes erfaßt nur der, welcher vor Allem die Decke zu heben weiß, die, in Folge der Sünde, über dasselbe ausgebreitet ist und die dem denkenden Selbstbewußtsein jedes wirkliche und wahre Eindringen in dasselbe unmöglich macht. Aber grade diese Decke zu heben kennt nur der christliche Theismus, nämlich in dem Geiste Christi, als des Gottmenschen, die allein geeignete Macht. Denn nur der in das menschliche Selbstbewußtsein gläubig aufgenommene Geist des Gottmenschen kann die Scheidewand vernichten, wodurch das Selbstbewußtsein, wie einerseits von Gott, so andrerseits von seinem eigenen Wesen geschieden ist und nur er die Einheit wiederherstellen, in welcher sich das Selbstbewußtsein ursprünglich mit seinem Wesen befand.

Es ist also eine unwahre Beschuldigung, wenn von dem christlichen Theismus ausgesagt wird, daß er eine in das Wesen des menschlichen Geistes eindringende Erkenntniß unmöglich mache. Grade er führt in die Tiefen dieses

Wesens ein oder vielmehr in dieselben zurück. Das Wesen des menschlichen Geistes ist eine Uroffenbarung, die sich Gott in demselben gegeben; grade diese aber weiß er mittelst der Offenbarung aufzuschließen, die dem menschlichen Geiste in Christo zu Theil geworden ist. Seine Erkenntniß des menschlichen Geistes ist hiermit wesentlich zugleich eine Erkenntniß Gottes. Denn diesen erkennt, wer seine Offenbarung erkennt.

Besteht nun, was die Erkenntniß des menschlichen Geistes betrifft, das Charakteristische des christlichen Theismus darin, daß er einerseits diese Erkenntniß erst wahrhaft möglich macht, andrerseits aber alle Bedingungen dazu in sich trägt, dieselbe in der wahrsten und vollständigsten Weise geben zu können, so wird es auch so wenig in seinem Begriffe liegen können, irgend eine von den den menschlichen Geist zum Gegenstande habenden Wissenschaften zu verneinen oder von sich auszuschließen, daß vielmehr sein Interesse und sein Streben nur, wie einerseits auf deren rechte Begründung, so andrerseits auf deren wahre Tiefe und allseitige Vollständigkeit gerichtet sein wird.

Indem wir es nun, weil zu weit führend, unterlassen, auf die einzelnen, den menschlichen Geist zum Gegenstande habenden, Wissenschaften, nämlich auf die Psychologie, Ethik, Politik und Philosophie der Weltgeschichte in näherer Weise einzugehen und im Einzelnen den großen Unterschied hervorzuheben, welcher zwischen einer pantheistischen und einer christlich theistischen Bearbeitung derselben besteht, wollen wir doch nicht unterlassen, noch zweier sich auf den menschlichen Geist beziehenden Punkte zu gedenken, grade derer, in denen das Wesen des christlichen Theismus und sein Gegensatz, wie gegen den Pantheismus, so zugleich gegen niedere Stufen des Theismus ganz besonders hervortritt. Von diesen Punkten

ist der eine das Dogma von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes und der andere das, jede normale Entwickelung des menschlichen Geistes bedingende, Postulat der freien religiösen Erhebung zu Gott.

a) Was zunächst die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes betrifft, so haben wir schon im Früheren diejenigen Richtungen und Standpunkte kennen gelernt, von denen dies Dogma auf das Entschiedenste verneint und bekämpft wird. Diese Richtungen sind 1) der Materialismus, 2) der Pantheismus und 3) der Dualismus, d. h. der dualistische Theismus.

Wenn, nach der Behauptung des Materialismus, der Geist Materie oder nur eine Bewegung und Funktion dieser wäre, so müßte natürlich auch ihn dasselbe Schicksal treffen, wovon alles materielle Sein getroffen wird, die Vergänglichkeit. Aber der Geist ist, wie wir früher ausführlich erkannt haben, keine Materie; sein Begriff besteht vielmehr darin, sich von dieser zu unterscheiden und sich über sie zu erheben. Schon das einfache Faktum, daß sich der Geist thatsächlich von der Materie unterscheidet und über sie erhebt, ist eine Widerlegung des Materialismus. Dies Faktum müßte, wenn der Geist Materie wäre, unmöglich sein. Denn eine Materie, die sich von sich selbst unterschiede und sich über sich selbst erhöbe, würde eine solche Materie sein, die ebensosehr nicht Materie als Materie, d. h. der vollkommene Widerspruch mit sich selbst, wäre.

Der Pantheismus glaubt den menschlichen Geist deswegen der Vergänglichkeit übergeben zu müssen, weil derselbe nur ein bestimmtes Sein sei, jedes Bestimmte aber nur als ein Endliches und Vergängliches gedacht werden könne. Jedes Bestimmte sei, weil eine bestimmte Darstellung des Allgemeinen, wesentlich ein Sein, was ebensosehr nicht das

Allgemeine als dasselbe, d. h. ein sich selbst widersprechendes, sei. Allerdings nun ist der menschliche Geist ein bestimmtes und als bestimmtes auch ein endliches Sein, aber er ist, wie dies, ebenso gewiß zugleich ein allgemeines und unendliches Sein. Dies deswegen, weil er sich ja thatsächlich zum Allgemeinen und Unendlichen zu erheben und damit die Sphäre zu verlassen vermag, wo die Vergänglichkeit waltet. Wenn der Pantheismus gleichwohl den menschlichen Geist der Vergänglichkeit anheim fallen läßt, so geschieht es nun aus dem anderen, tieferen Grunde, weil sein Absolutes keine selbstständige Realität außer sich und sich gegenüber duldet. Das pantheistische Absolute ist das unbegrenzt allgemeine Sein. Dies Sein würde zu einem begrenzten werden, wenn es eine Realität außer sich hätte. Da es dies nicht werden kann, so darf es überhaupt kein Sein ihm gegenüber geben. Wenn daher das pantheistische Absolute das bestimmte Sein überhaupt duldet, so kann es dasselbe nur innerhalb seiner selbst oder nur als Moment seiner selbst dulden. Das Bestimmte ist so einerseits das Sein, in welchem sich das Allgemeine verwirklicht und andrerseits dasjenige, aus welchem es, dessen Schranken durchbrechend, in sich zurückkehrt. Natürlich aber ist das Bestimmte so nur ein sich aufhebendes und nichtiges Sein. Denn wie kann das auf ein ewiges Bestehen Ansprüche machen, was, vermöge seines Begriffes, nur der bloße Durchgangspunkt für ein höheres Sein und Leben ist! — Wir haben an dieser Stelle nicht mehr nöthig, die Idee des pantheistischen Absoluten zu widerlegen, da wir diese Widerlegung im Früheren auf die vollständigste Weise gegeben, nämlich gezeigt haben, daß weder ein alle Bestimmtheit von sich ausschließendes, noch auch ein sich in aller realen Bestimmtheit verwirklichendes Allgemeines das Absolute sein könne. Im Gegensatze gegen das pantheistische

Absolute haben wir für wirklich und wahrhaft absolut nur dasjenige Sein erklären können, was sich nach seiner unendlichen Wesensfülle dergestalt in selbstbewußter Weise auf sich selbst bezieht, daß es für diese Beziehung keines Anderen, insbesondere nicht der menschlichen Ich, bedarf. Wenn nun so das Absolute zu seiner Existenzform die Form des Ich hat, eines in sich seienden und durch die Beziehung auf sein unendliches Wesen von jeder Schranke freien Ichs, wird es dann nicht nothwendig in seinem Begriffe liegen müssen, auch die außerhalb seiner existirenden Ich ebenso gewiß zu affirmiren, als es sich selbst affirmirt? Unmöglich ja können, wenn das Absolute selbst Ich ist, die durch seine schöpferische Liebe zu einem selbständigen Dasein gelangten Ich dem vergänglichen und nichtigen Sein anheim fallen.

Was endlich den Dualismus betrifft, so ist es, wie wir früher gesehen haben, der jüdische Theismus, welchem das Dogma von einer persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen Geistes so gut wie ganz fehlt. Der menschliche Geist verfällt hier deswegen dem Schicksale der Vergänglichkeit, weil er, Gott gegenüber, die Bedeutung eines absolut wesenlosen Selbstbewußtseins hat. Unvergänglich ist das Ich erst dann, wenn nicht nur seine Existenzform, sondern ebenso auch sein Wesen ein göttliches ist. In der That nun aber ist, wie wir erkannt haben, das menschliche Ich auch seinem Wesen nach ein göttliches, und nicht der jüdische, sondern der christliche Theismus, welcher das Letztere behauptet, ist der Theismus in seiner Wahrheit.

Wenn wir hiernach diejenigen Richtungen und Standpunkte als einseitige und unwahre zurückweisen müssen, von welchen die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit des menschlichen Geistes bekämpft wird, so vermögen wir zugleich

auf positive Gründe hinzuweisen, aus denen sich die Wahrheit dieser Lehre unwiderleglich und nothwendig ergiebt.

Wenn Alles, was vergeht, nur an einer höheren Macht, die nicht grade eine äußere zu sein braucht, sondern auch eine innere sein kann, vergeht, so wird zu behaupten sein, daß auch der menschliche Geist, wenn er verginge, nur an einer solchen Macht vergehn könnte. Nun giebt es drei Mächte, die dem persönlichen Ich gegenüber gestellt werden können, nämlich 1) die Natur, 2) die menschliche Gattung und 3) Gott; es wird sich daher fragen, ob diese Mächte und das Verhältniß des Ich zu ihnen so beschaffen seien, daß die Vergänglichkeit des Ich davon eine nothwendige Folge sein müßte.

aa) Unmöglich kann die Natur die Macht sein, an welcher das Ich vergeht. Der Natur gegenüber weiß sich vielmehr das Ich als die Macht, der jene unterliegen muß. Wie also sollte das Ich einer solchen Macht unterliegen müssen, die bereits ihm hat unterliegen müssen! — Die Macht des Ich über die Natur ist aber eine zwiefache, eine theoretische einerseits und eine praktische andrerseits. Theoretisch beherrscht das Ich die Natur insofern, als es dieselbe erkennt. Im Erkennen führt es die Natur, die ihm als Aeußeres und Fremdes gegenübersteht, in seine Innerlichkeit ein und setzt sie in dieser zum bloßen Momente herab. Zur erkannten Natur mithin verhält sich das Ich wie die unendlich übergreifende Allgemeinheit zur Bestimmtheit oder wie die Totalität zu einem bloßen Momente in dieser. Praktisch dagegen beherrscht das Ich die Natur insofern, als es auf sie handelt. Im Handeln führt es seine Zwecke in die Natur hinein und macht so die Natur zum bloßen Träger von diesen. Also auch hier verhält es sich zur Natur wie die übergreifende und siegende Allgemeinheit zur über-

wundenen Bestimmtheit. Und diese, theoretisch und praktisch dem Ich unterliegende, Natur sollte die Macht sein, welcher das Ich unterliegen müßte! Kann denn die übergreifende Allgemeinheit an der überwundenen Bestimmtheit oder die Totalität an ihrem bloßen Momente zu Grunde gehen?

bb) Wie die Natur, ebenso kann auch die menschliche Gattung nicht die Macht sein, an welcher die menschliche Persönlichkeit vergehen müßte. Das Verhältniß, was der einzelne Mensch zu seiner Gattung, der Menschheit, einnimmt, ist ein ganz anderes, als das, welches zwischen dem einzelnen Naturgegenstande und seiner Gattung besteht. Der einzelne Naturgegenstand verhält sich zu seiner Gattung wie das blos Bestimmte zum Allgemeinen. Der einzelne Mensch dagegen steht der Menschheit so gegenüber, daß er, trotz seiner Bestimmtheit, formell dieselbe Allgemeinheit, wie diese, besitzt. Der einzelne Mensch erhebt sich ja, was kein natürlicher Gegenstand vermag, in selbstbewußter Weise zu seiner Gattung. Ja nicht nur dieselbe Allgemeinheit besitzt er, wie diese, sondern er übertrifft sogar an Allgemeinheit die Allgemeinheit seiner Gattung. Er vermag ja seine Gattung zu denken, d. h. dieselbe zu einem Gedanken und hiermit zu einer bloßen Seite in seinem über sie hinübergreifenden Geiste zu machen. Wie also sollte die Menschheit die Macht sein, woran das einzelne menschliche Selbstbewußtsein vergehen müßte! — Entgegnet man, daß das einzelne Selbstbewußtsein, wenn gleich von formeller Allgemeinheit, doch insofern von materieller Bestimmtheit und Beschränktheit sei, als in einem jeden die Menschheit theils nur nach dem Maaße seiner Anlagen und seiner ganz verschiedenen Entwickelung, theils nur in den Grenzen eines bestimmten Berufs zur selbstbewußten Wirk-

lichkeit gelangen könne, so müssen wir diese materielle Bestimmtheit zwar zugeben, aber zugleich bestreiten, daß aus derselben die Vergänglichkeit des einzelnen Selbstbewußtseins gefolgert werden könne. Die materielle Beschränktheit des menschlichen Ich hat keine Aehnlichkeit mit der Bestimmtheit und Beschränktheit, welche den einzelnen natürlichen Gegenständen eigen ist. Während diese in unmittelbarer Weise und nach dem Gesetze der Nothwendigkeit dergestalt beschränkte sind, daß ihnen jede Fähigkeit, ihre Schranke zu überschreiten, abgeht, so ist dagegen das einzelne menschliche Selbstbewußtsein in durch sich selbst vermittelter Weise und nach dem Gesetze der Freiheit ein nur so beschränktes Sein, daß ihm die wesentliche Fähigkeit einwohnt, seine Schranke mehr und mehr zu durchbrechen und sich dem Ziele der materiellen Allgemeinheit, in stufenweiser Fortentwickelung, mehr und mehr anzunähern. Dieser Unterschied ist kein geringer, sondern ein so bedeutender, daß grade er die Unsterblichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins wesentlich mitbedingt. Ein Wesen, was nach dem Gesetze der Freiheit ein beschränktes ist, ist ein so beschränktes, daß es sich selbst die Bestimmtheit gegeben, in welcher es steht, worin liegt, daß es sich ebenso gut auch eine andere Bestimmtheit, als die gegebene hätte geben können. Aber ein Wesen, was sich verschiedene materielle Bestimmtheiten in freier Weise geben kann, trägt schon damit wesentlich und nothwendig die Anlage materieller Unendlichkeit in sich, eine Anlage, die sich factisch auch darin zeigt, daß das menschliche Ich seine materielle Grenze mehr und mehr zu erweitern vermag. Allerdings jedoch steht zu behaupten, daß in materieller Beziehung kein menschliches Ich auf Erden das Ziel seiner Entwickelung vollständig erreiche. In diesem Umstande aber wird kein Vernünftiger die Nothwendigkeit des Untergangs

des Ich, sondern vielmehr so gewiß die seines überirdischen Fortbestehens erkennen, als jedem sich entwickelnden Wesen auch die Bedingungen gegeben sein müssen, seine Entwickelung zu Ende führen zu können.

cc) Auch Gott endlich kann die Macht nicht sein, an welcher die menschliche Persönlichkeit vergehen müßte. Wie sollte dieselbe an demjenigen Sein vergehen müssen, in dessen eigenem Begriffe die Persönlichkeit affirmirt liegt! Ist Gott selbst Person, so ist ja damit die Persönlichkeit überhaupt eine göttliche, mithin auch unvergängliche Existenzform. Freilich ist zwischen der menschlichen und der göttlichen Persönlichkeit immer noch ein großer Unterschied. Jene ist von dieser einerseits darin unterschieden, daß sie, wie wir erkannt haben, zu ihrem Wesen ein relativ begrenztes Wesen hat, während dagegen das Wesen Gottes unbegrenzte Totalität ist, andrerseits aber darin, daß sie sich auf ihr Wesen ganz anders, als die göttliche auf das ihrige, bezieht. Die menschliche Persönlichkeit bezieht sich auf ihr Wesen so, daß sie dies, welches für sie ein vorausgesetztes ist, nur nach dem Gesetze der Entwickelung, also nur von Stufe zu Stufe, in sich aufzunehmen und in sich zu verwirklichen vermag, wohingegen sich die göttliche Persönlichkeit auf ihr Wesen so bezieht, daß sie dies, welches für sie die Bedeutung eines selbst gesetzten hat, in einer über alle Entwickelung erhabenen, in absoluter Weise in sich verwirklicht darstellt. Allein weder der eine noch der andere Unterschied ist von der Art, daß davon die Vergänglichkeit der menschlichen Persönlichkeit die nothwendige Folge sein müßte. Auch das begrenzte Wesen ist ja dann, wenn es, wie hier, eine Offenbarung des göttlichen Wesens ist, ein durchaus unvergängliches Wesen. Und was die Entwickelung betrifft, so kann, was diese noch nicht vollendet hat, nur dazu bestimmt

sein, dieselbe zu Ende zu führen. Da nun keine menschliche Persönlichkeit das Ende ihrer Entwickelung in der weltlichen Sphäre erreicht, so wird es eine überweltliche Sphäre geben müssen, in welcher ihr diese Erreichung möglich ist. — Um so weniger aber kann es die Entwickelungsschranke sein, an welcher die menschliche Persönlichkeit vergehen müßte, als der menschliche Geist die Fähigkeit hat, sich über sie, wie über jede andere weltliche Schranke, zu erheben und mit dem Absoluten selbst eine Gemeinschaft einzugehen. Der Mensch vollzieht diese Erhebung und setzt sich in diese Gemeinschaft, wiefern er der religiöse ist, daher denn mit Recht behauptet ist, daß die Religion, d. h. hier die wahre und wirkliche Religiosität, ein unumstößlicher Beweis für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes sei.

b) Was die religiöse Erhebung des Menschen zu Gott näher betrifft, so gehört es zu den Grundanschauungen des christlichen Theismus, daß ohne sie eine gesunde und normale menschliche Entwickelung völlig unmöglich sei. Wie sich die Pflanze vollständig und normal nur dann entwickelt, wenn ihr, neben dem Thau des Himmels, der belebende Einfluß des Sonnenlichts und der Sonnenwärme zu Theil geworden ist, ebenso kann sich, der Lehre des christlichen Theismus gemäß, auch der menschliche Geist wahrhaft und normal nur dann entwickeln, wenn zu der bewußten Entfaltung seines Wesens aus dem göttlichen Geiste die Kraft der Belebung, d. h. der Erleuchtung und Heiligung, hinzugetreten ist. Der menschliche Geist ist ja, seiner Genesis nach, aus Gott, aus Gottes schöpferischer Liebe, geworden und, seinem Ziele nach, zur Gemeinschaft und bewußten Einheit mit Gott bestimmt; aber ein Sein, was diese Bestimmung in sich trägt, kann dieselbe auch nur durch Gott erreichen. Für die normale menschliche Entwickelung weiß daher

der christliche Theismus keine andere Formel, als die: aus Gott, zu Gott, durch Gott. — Wenn dies die Grundanschauung des christlichen Theismus ist, so wird auf die Frage, welches Bedürfniß den menschlichen Geist, sich zu Gott zu erheben, treibe, die Antwort: „das Verlangen nach Erlösung und Versöhnung" nicht ausreichend sein. Diese Antwort kann den Sinn haben, daß, da Erlösung und Versöhnung ein sündiges Selbstbewußtsein voraussetzen, nur dies und nicht das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt das Bedürfniß, sich zu Gott zu erheben, haben müsse. Soll aber auch der normal, d. h. der sündlos, sich entwickelnde menschliche Geist das Bedürfniß religiöser Erhebung theilen, so wird etwas Anderes als die Sünde den Grund dieses Bedürfnisses bilden müssen. Nicht Wenige nun, unter ihnen ganz besonders Schleiermacher in seinen Reden über Religion, setzen das Bedürfniß der religiösen Erhebung in das Streben nach Allgemeinheit und Unendlichkeit, wozu jede menschliche Persönlichkeit die Anlage in sich trage und wodurch sie sich von allen übrigen Gegenständen der Welt specifisch und wesentlich unterscheide. Der Mensch sei so lange ein einzelner und begrenzter, als er sich nicht zum Absoluten erhoben und sich nicht mit diesem auf's Unmittelbarste oder in der Form des Gefühls zusammengeschlossen habe. Allein auch hierin können wir den Grund des religiösen Bedürfnisses nicht erblicken, und zwar deswegen nicht, weil hier der Begriff des Absoluten fälschlich mit dem Begriffe des unbegrenzt Allgemeinen identificirt ist. Das Absolute ist, wie wir im Früheren ausführlich dargethan haben, so wenig ein blos Allgemeines, mag dies als ein in sich unterschiedsloses oder aber als ein dynamischer Inbegriff alles Besondern aufgefaßt werden, daß es vielmehr diejenige selbstbewußte Wirklichkeit ist, welche ihr Wesen, die unbegrenzt ver-

nünftige Substanz, auf absolute oder uneingeschränkte Weise in sich verwirklicht darstellt. Um die bloße Allgemeinheit, auch wenn sie die unbegrenzte ist, zu erreichen, hätte der menschliche Geist nicht nöthig, sich auf das Absolute als Absolutes zu beziehen; diese Allgemeinheit kann er auch schon in der Welt finden, die ja kein Inbegriff dissoluter, sondern ein Inbegriff derjenigen Erscheinungen ist, welche von einer sie insgesammt umfassenden Einheit getragen und innerlich zusammengehalten werden. — Welches nun aber der eigentliche Grund der religiösen Erhebung sei, werden wir am wenigsten dann verfehlen, wenn wir von dem ausgehen, was die eigentliche Seele dieser Erhebung ausmacht, nämlich vom Gebete. Das Gebet ist seinem Wesen nach ein zwiefaches, einerseits Bitt- und andrerseits Dankgebet. Wer da bittet, befindet sich im Zustande eines Mangels, von dem er durch denjenigen frei werden möchte, an welchen er die Bitte richtet; wer aber dankt, erfreuet sich eines Besitzes, jedoch eines solchen, welchen er nicht von und durch sich, sondern als einen von einem Anderen empfangenen hat, welchem er nun dafür die schuldige Anerkennung zu Theil werden läßt. Der Grund der religiösen Erhebung wird mithin in dem Subjekte ein zwiefacher sein, nämlich entweder Mangel oder aber Besitz und Fülle; der gefühlte Mangelt treibt zu demjenigen Sein hin, welches über allen Mangel erhaben, schlechthin absolut ist, und ebenso führt der empfangene Besitz, die empfangene Fülle zu dem freien Principe zurück, wovon letztlich alle Gaben herkommen und jede Fülle ausgeht. — Daß aber auch der von Sünde freie, der Normal-Mensch, das Gefühl des Mangels haben müsse, bedarf keines ausführlichen Nachweises, da nur daran zu erinnern ist, daß auch er ein sich entwickelndes Sein ist; wo aber Entwickelung ist, eben da ist, so lange sie währt, auch Schranke,

Einseitigkeit und Mangel. Freilich ist zugleich zu behaupten, daß in dem Religiösen der gefühlte Mangel unmittelbar zugleich seine Aufhebung und Beseitigung sei; denn in demselben Momente, wo von dem Religiösen der Mangel als Mangel gefühlt wird, findet auch schon der freie Uebergang zu Gott als zu demjenigen Sein statt, welches über allen Mangel erhaben und von jeder Schranke frei ist. — Was noch die Funktion betrifft, mittelst welcher der Religiöse zu Gott übergeht, so kann diese nur das Denken sein; denn das Uebergehen zu Gott ist ein Abstrahiren von der Welt, jeder Abstraktionsakt aber wesentlich ein Denkakt. Aber der Religiöse verharret nicht in der Form des Denkens. Er schließt sich vielmehr, sobald er das Absolute durch einen Denkakt erreicht hat, mit diesem auf's Unmittelbarste, d. h. in der Form des Gefühles, zusammen. Denn das Verlangen des Religiösen ist diejenige Gemeinschaft mit dem Absoluten, in welcher dies das determinirende und gebende Princip und der menschliche Geist die determinirte und empfangende Form ist; eine solche Gemeinschaft aber ist nur in der Form des Gefühles möglich, wo jede Kluft und Scheidewand zwischen dem Subjekte und dem Objekte beseitigt und jenes diesem gegenüber nur thätige Empfänglichkeit ist. — Allerdings giebt es auch noch eine andere Erhebung zum Absoluten als die religiöse, nämlich die speculativ denkende Erhebung; aber zwischen dieser und jener findet ein sehr bedeutender, wesentlicher Unterschied statt. Der speculativ denkende Geist wird zu Gott geführt, weil die Weltwirklichkeit, wovon er ausgeht, eines Grundes bedarf, dieser aber so lange noch nicht der letzte ist, als derselbe nur als ein dieser Wirklichkeit immanenter aufgefaßt wird. Jeder immanente Grund erweist sich, bei näherer Betrachtung, vielmehr selbst als ein begründetes und damit als ein ein

Anderes als seinen Grund voraussetzendes Sein. Als der Grund dagegen, welcher durch kein vorausgehendes Andere begründet, sondern der absolute Grund ist, ergiebt sich dem speculativen Denken nur das transcendentale, überweltliche Sein des absoluten Geistes. Wenn gleich so der denkende Geist ganz dasselbe Absolute zu erreichen scheint, welches den Gegenstand des religiösen Geistes bildet, ist dennoch das Absolute für jeden ein Anderes. Der religiöse Geist hat es einerseits mit dem wirklichen Absoluten und andrerseits mit diesem in seiner Absolutheit zu thun. Der speculativ denkende dagegen hat es nur mit der Idee des Absoluten zu thun und besitzt auch diese stets nur in einer einseitigen Form, nämlich entweder nur in der Form abstrakter Allgemeinheit, d. h. in der der bloßen Formel, welcher die bewußt bestimmte, allseitige Erfüllung fehlt, oder aber in der Form einzelner, den bestimmten Inhalt des Absoluten bildender Ideen, denen nun die ihren Hintergrund bildende Allgemeinheit und Totalität fehlt. — Hiernach ist denn die religiöse Beziehung auf das Absolute allerdings ein Höheres als die speculative, ein Höheres aber nur so lange, als sie sich, was allein ihrem Wesen gemäß ist, in der Form des Gefühls erhält. So wie sie dagegen diese Form dadurch verläßt, daß sie in die Form des Vorstellens über- und eingeht, hat sogleich auch diese höhere Dignität aufgehört. Denn alles Vorstellen des Absoluten ist wesentlich nur ein Denken desselben, jedes Denken aber hat zu seinem Objekte und Gegenstande nur die Idee. Ja noch mehr. Die religiöse Beziehung tritt durch ihren Uebergang in die Vorstellung, ihrer Dignität nach, sogar unter die speculative, vorausgesetzt daß diese mit ihr dasselbe Objekt theilt. Denn das speculative Denken ist, weil es sein Objekt sowohl bildlos als auch als systematische Totalität begreift, ein adäquateres

und höheres Denken als das bloße Vorstellen, welches sich mehr oder weniger noch in der Form von Bildern bewegt und von einem systematischen Zusammenhange seiner Objekte so gut wie gar nichts weiß. — Aber so gewiß nun der Uebergang des religiösen Gefühls in das Vorstellen der Uebergang aus einem Höheren in ein Niederes ist, ebenso gewiß ist es doch, daß auch er ein durchaus berechtigter und nothwendiger sei. Er ist dies deswegen, weil der Geist, seinem Begriffe nach, ebensosehr objektivirende Thätigkeit als unmittelbare Beziehung auf sich und auf sein Objekt ist, alle objektivirende Thätigkeit aber nur eine denkende Thätigkeit ist und sein kann.

3) Was endlich den höchsten Gegenstand des menschlichen Wissens, Gott, betrifft, so liegt nach der Anschauung des christlichen Theismus die Möglichkeit davon, daß derselbe gewußt werden könne, allein in der von ihm ausgegangenen Offenbarung. Weil sich Gott in der Welt und an dieselbe geoffenbart hat, deswegen, aber auch nur deswegen kann er gewußt werden. Sowie es möglich ist, aus dem Produkte die producirende Kraft zu erkennen, ebenso muß es auch möglich sein, aus den Fakten der Offenbarung den darin sich offenbarenden Geist Gottes zu erkennen. — Die Offenbarung Gottes ist aber wesentlich eine zwiefache, einerseits eine immanente und andrerseits eine transeunte. Jene, die eine einmalige ist, besteht darin, daß Gott der Welt eine solche Wesenheit gegeben hat, welche eine Offenbarung seines eigenen Wesens ist, diese dagegen, die eine sich wiederholende und eine stufenweise fortschreitende ist, darin, daß Gott dem von ihm abgefallenen und durch eigene Schuld in eine verkehrte Entwickelungsbahn gerathenen menschlichen Geiste seinen Willen und sein Wesen auf eine positive Weise aufgeschlossen und mitgetheilt hat.

a) Was nun diese beiden Offenbarungen, deren jede

Gott als den absoluten Geist erkennen läßt, näher betrifft, so ist es, wie wir gesehen haben, die immanente Offenbarung, durch deren Annahme sich der christliche Theismus auf das Bestimmteste, wie einerseits von dem jüdischen, so andrerseits von dem deistischen oder rationalistischen Theismus unterscheidet, welche beide eine Offenbarung des göttlichen Wesens im Wesen der Welt in Abrede stellen. Da nun von einer solchen Offenbarung der logische Pantheismus weiß, so scheint hiermit zwischen diesem und dem christlichen Theismus eine Verwandtschaft zu bestehen. Jedoch ist, bei näherer Betrachtung, diese letztere nur eine scheinbare. Dem logischen Pantheismus ist das Wesen der Welt keine Offenbarung des Absoluten, sondern vielmehr dieses selbst. Er weiß von keinem andern Absoluten, als von einem solchen, welches mit diesem Wesen zusammenfällt und wenn auch er von einer Offenbarung spricht, so ist diese nichts Anderes als die nothwendige Offenbarung, welche sich das Weltwesen oder die Weltsubstanz im menschlichen Geiste giebt, um sich in diesem gegenständlich und ihrer selbst bewußt zu werden. Dem christlichen Theismus dagegen, welcher von einem Absoluten vor der Welt und abgesehen von dieser weiß, ist das Wesen der Welt eine wirkliche Offenbarung des Wesens Gottes, diese Offenbarung aber so wenig eine metaphysisch nothwendige, daß sie vielmehr nur die Bedeutung eines in der Liebe gegründeten freien Produktes Gottes hat.

b) Sowie nun von dem christlichen Theismus die immanente, ebenso und mit nicht minder großer Entschiedenheit wird von ihm die transeunte Offenbarung Gottes vertheidigt. Ist Gott in sich seiender Geist, hat er aus Liebe die Welt geschaffen und soll es keine bloße Phrase sein, daß er, wie Schöpfer, ebenso Regierer der Welt ist, so liegt in einer

transeunten Offenbarung für Gott so wenig ein Widerspruch, daß vielmehr zu behaupten steht, Gott sei ein lebendiger Gott nur insofern, als er ein sich offenbarender ist. Der christliche Theismus bleibt aber nicht dabei stehen, die bloße Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung zu lehren, sondern seine bestimmte Behauptung und Lehre ist die, daß Gott sich, auf eine absolute Weise, factisch in Christo der Welt offenbar gemacht habe.

Nichts nun ist von jeher der menschlichen Vernunft befremdlicher und anstößiger gewesen, als die Behauptung und Lehre, daß das Absolute ein einzelner Mensch und dieser das Absolute selbst sei. Liegt doch in dieser Behauptung, daß das Unendliche ein Endliches und dies ein Unendliches sei! In der Voraussetzung und Gewißheit, daß dies Letztere nie der Fall sein könne, hielten sich die deutsche Aufklärung und der alte Rationalismus für berechtigt, das Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo — dies Cardinaldogma des Christenthums — gänzlich fallen zu lassen und der Vergessenheit zu übergeben. Aber gegen die Aufklärung und den alten Rationalismus erhob sich ein mächtiger Gegner, welcher grade dies Dogma als den Ausdruck der absoluten Vernunft zu erweisen und zu vertheidigen suchte. Hegel nämlich versuchte in seiner Logik darzuthun, daß nur das im Endlichen und durch dessen Vermittelung sich verwirklichende Unendliche das wahre Unendliche und dagegen das vom Endlichen getrennte Unendliche ein sich selbst widersprechendes Sein sei, und er unternahm weiter in seiner Religionsphilosophie zu zeigen, daß das Absolute nur im menschlichen Geiste und durch dessen Vermittelung ein sich wissender Geist sei. So sehr hiermit jeder Widerspruch der Vernunft gegen das in Rede stehende Grunddogma des Christenthums beseitigt zu sein schien, entbrannte gleichwohl der Kampf der

Vernunft gegen dasselbe auf's Neue, als David Strauß zu zeigen suchte, daß der Sinn der hegelschen Lehre nicht der sei, Gott könne ein einzelner Mensch oder ein einzelner Mensch Gott sein, sondern vielmehr der, Gott sei der Mensch, d. h. der Mensch schlechthin oder die menschliche Gattung. Hiernach müsse für den wahren Gottmenschen nicht ein einzelner Mensch, sondern vielmehr die in der unendlichen Vielheit der menschlichen Individuen sich verwirklichende und sich in ihnen zum concreten Selbstbewußtsein bringende menschliche Gattung erklärt werden. Gegen Strauß indeß wurde mit Recht eingewandt, daß in der menschlichen Sphäre (im Unterschiede von der natürlichen) die Idee in die unendliche Vielheit der menschlichen Ich nur dadurch eindringen könne, daß sie zuvor in einem einzelnen Ich eine selbstbewußte Wirklichkeit gewonnen habe, daher es denn, wenn es einen Gattungsgottmenschen geben solle, nothwendig zuvor auch einen einzelnen Gottmenschen gegeben haben müsse. So begründet jedoch dieser Einwand zu sein schien, so wenig fühlte sich Strauß durch denselben widerlegt. Zugebend, daß in der menschlichen Sphäre die Idee nur durch das Medium einer bestimmten Einzelheit und Individualität in die unendliche Vielheit der einzelnen Ich gelangen könne, vertheidigte er gleichwohl seine frühere Behauptung, daß nicht ein einzelner Mensch, sondern nur die menschliche Gattung der wahre Gottmensch sein könne. Denn wenn auch die Idee zuerst und zunächst in einem einzelnen Ich zur selbstbewußten Wirklichkeit gelange, so sei doch nicht diese, sondern vielmehr erst diejenige Wirklichkeit die ihrem Wesen allseitig gemäße, welche sie in der unendlichen Vielheit der Ich erreiche. Erst in diesen befreie sie sich von den individuellen Schranken, womit ihre erste Wirklichkeit nothwendig behaftet sei, und erst in ihnen gelange sie zu einer bestimmten und

concret entwickelten Gestalt, welcher sie zuerst, wo sie nur als principielle und damit noch als unbestimmte Einheit auftrete, entbehren müsse. — Was diese straußische Entgegnung betrifft, so müßten wir sie für eine richtige und wahre erklären, wenn, was sie voraussetzt, die einzige und alleinige Quelle der Idee nur der menschliche Geist wäre oder in diesem läge. Denn was aus dieser Quelle herkommt, das trägt in seiner ersten Erscheinung allerdings den angegebenen Charakter an sich. Aber die Idee hat wesentlich auch noch eine andere als diese Quelle. Die Quelle, welche nur der menschliche Geist ist oder in diesem liegt, ist nur eine abgeleitete, eine secundäre Quelle; von dieser aber ist zu unterscheiden die ursprüngliche und absolut primäre Quelle, welche nur der Geist Gottes, das Absolute selbst, ist. Nur auf diese letztere Quelle ist hinzublicken, wo es sich um eine Erklärung, um ein Begreifen der Person Christi, als des Gottmenschen, handelt. Denn der geschichtlich erschienene Gottmensch ist, wie er selbst von sich das Bewußtsein hat, nicht von unten, sondern von oben her gekommen. Nur dieses Ursprunges wegen ist er von allen individuellen Schranken frei, z. B. von denen, welche in bestimmten Anlagen, bestimmten Temperamenten liegen, mit denen jede von Menschen abstammende Persönlichkeit behaftet ist; und nur seinetwegen trägt er einen absolut sündlosen Grund in sich, während dagegen jede menschliche Persönlichkeit mit einer angeborenen Disposition und Anlage zu sündigen auf die Welt kommt. — Die Fragen daher, auf deren Beantwortung es beim Begreifen der Person des Gottmenschen ganz besonders ankommt, sind einmal die Frage, ob im Begriffe oder in der Idee des Gottmenschen ein Widerspruch liege, sodann die, ob die geschichtliche Realität desselben der Idee Gottes und zuletzt die, ob diese Realität der Idee des Menschen wider-

spreche. — Wir können, was die erste Frage betrifft, im Begriffe des Gottmenschen durchaus keinen Widerspruch finden. Göttliches Wesen und menschliches Selbstbewußtsein, deren concrete Einheit der Gottmensch ist, widersprechen sich deswegen nicht, weil, wie wir erkannt haben, ja auch das menschliche Wesen eine Offenbarung des göttlichen Wesens, mithin, seiner Idee nach, selbst göttlichen Wesens ist. — Auch in der historischen Erscheinung des Gottmenschen können wir nichts der Idee Gottes, als des Absoluten, Widersprechendes finden. Denn wenn es wahr ist, was wir nachgewiesen haben, daß Gott den Menschen aus Liebe und als zur Gemeinschaft mit sich, dem Absoluten, bestimmt geschaffen habe, so wird sich dieser Gott auch des so weit und so tief gefallenen Menschen, daß demselben die Erreichung seiner Bestimmung zur Unmöglichkeit geworden war, ganz nothwendig annehmen und erbarmen müssen. Ein Gott, der die Liebe ist, muß auch Liebe zeigen; es giebt aber keine größere Liebe als die, welche die gefallene Seele zu ihrem ewigen Ursprunge zurückführt. — Endlich sehen wir auch keinen Widerspruch zwischen der Erscheinung des Gottmenschen und der Idee des Menschen. In dieser liegt ja an sich nur die Möglichkeit, aber nicht ebenso auch die Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Sünde, gesetzt; die Möglichkeit der Sünde aber, ohne Uebergang in deren Wirklichkeit, ist auch in dem Gottmenschen gesetzt. Sodann freilich liegt in der Idee des Menschen, wie alles Weltlichen, daß der Mensch ein sich entwickelndes Sein sei und nur durch eine successive Entwickelung sein Wesen realisiren könne; aber auch der Gottmensch ist unter das Gesetz der Entwickelung gestellt gewesen und auch er hat nur durch eine zwar beschleunigte, aber stufenweise fortschreitende Entwickelung sein Wesen in seinem Selbstbewußtsein zur Wirklichkeit bringen können.

Aus dem Bisherigen nun wird begreiflich, daß eine Erkenntniß des Gottmenschen wesentlich zugleich eine Erkenntniß **Gottes** sei. Der Satz, daß dem wirklich so sei, ist eines von den Fundamentaldogmen des christlichen Theismus. Insonderheit aber ist dasjenige Erkennen Gottes, welches von der christlichen Kirche ausgegangen ist und noch fortwährend ausgeht, kein anderes als was vom Gottmenschen, als dem geschichtlich erschienenen Sohne Gottes, aus- und auf Gott, als dessen wesentliche Voraussetzung und Causalität, zurückgeht. Diese Erkenntniß Gottes ist auch eine durchaus berechtigte, aber eine vollkommne erst dann, wenn die auf diese Weise gewonnenen Resultate einerseits zugleich auf die Idee des Absoluten bezogen und theils aus dieser abgeleitet, theils wenigstens mit ihr in Einklang gesetzt sind und andrerseits dieselben mit denjenigen Erkenntnissen ausgeglichen und in Harmonie gesetzt sind, welche das Wesen des Menschen und im Allgemeinen das der Welt auf eine bestimmte Weise in sich abbilden und zum Ausdrucke bringen.

§. 20. Der christliche Theismus und die Kunst.

Dem Theismus ist von pantheistischer Seite häufig, in neuester Zeit namentlich von dem Aesthetiker **Vischer**, der Vorwurf gemacht worden, daß er ein zum Begreifen der Kunst völlig ungeeigneter Standpunkt sei. Dieser Vorwurf ist jedoch, wenn derselbe dem Theismus überhaupt gemacht wird, ein durchaus ungerechter und unwahrer. Wohl giebt es gewisse theistische Formen, deren Princip sich mit wahrer Kunstproduktion und Kunstanschauung nicht verträgt; aber diese Formen sind solche, in welchen der Theismus selbst noch nicht seinen Höhepunkt erreicht, noch nicht seine Vollendung gefunden hat. Dem **christlichen** Theismus dagegen kann

dieser Vorwurf so wenig gemacht werden, daß vielmehr von ihm die Behauptung gilt, er sei der einzige Standpunkt, auf welchem die Kunstproduktion und Kunstanschauung in ihrer ganzen Weite und Tiefe sowohl erst möglich als auch begreiflich wird.

Verstehen wir unter Kunst die Darstellung der Idee in einem sinnlichen, sei es räumlichen, sei es zeitlichen, Materiale, und unter Idee den Inbegriff derjenigen Gedanken, in denen das, seiner Qualität nach göttliche, Wesen des Menschen auf eine bestimmte Weise abgebildet und zum Ausdrucke gelangt ist, so werden wir alle diejenigen Standpunkte als der Kunstproduktion und der Kunstanschauung unfähig bezeichnen müssen, auf welchen die innere Wesenhaftigkeit des menschlichen Geistes und die Immanenz der Idee in diesem negirt und in Abrede gestellt ist. Da es nun unter den theistischen Formen ganz besonders zwei, nämlich der jüdische Theismus und der sogenannte Deismus waren, in welchen wir die Anerkennung einer inneren, und zwar göttlichen, Wesenhaftigkeit des menschlichen Geistes vermissen mußten, so werden wir auch einräumen müssen, daß die Principien dieser Formen den für die Kunstproduktion und Kunstanschauung zu fordernden, nothwendigen Voraussetzungen unangemessen und zuwider seien.

Aber was von diesen Formen gilt, gilt damit nicht auch von dem Theismus überhaupt, am wenigsten von dem christlichen Theismus. Diesem kann eine Nichtanerkennung der inneren Wesenhaftigkeit des menschlichen Geistes so wenig vorgeworfen werden, daß vielmehr grade er es ist, welcher das Wesen des Menschen als eine Offenbarung des göttlichen Wesens, also als ein seiner Qualität nach göttliches, auffaßt und bestimmt. Ist nun aber das Wesen des Menschen von göttlicher Beschaffenheit, so

werden dann einen gleichen Charakter auch alle die Ideen an sich tragen müssen, welche, ihrem Inhalte nach, aus diesem Wesen hervorgegangen sind und dasselbe in bestimmter Weise zur Entfaltung bringen. Wenn nun die Hineinbildung dieser Ideen in in ein sinnliches Material Kunst ist, so ergiebt sich, daß auch nach der Anschauung des christlichen Theismus die Kunst, was ihren Inhalt betrifft, mit Recht als eine göttliche bezeichnet werden könne.

Da wir nun eine gleiche Bezeichnung der Kunst auch bei dem logischen Pantheismus finden, so scheint hinsichtlich der Kunstanschauung zwischen diesem und dem christlichen Theismus eine große Uebereinstimmung Statt zu finden. Jedoch findet, bei aller Uebereinstimmung, zwischen beiden auch eine nicht geringe Differenz Statt. Dem logischen Pantheismus ist die Kunst nicht nur eine göttliche, sondern vielmehr das Göttliche, das Absolute selbst, insofern sich dies in der Form der Sinnlichkeit oder der Anschauung darstellt, dem christlichen Theismus dagegen ist sie nur die indirekte Offenbarung eines bestimmten Göttlichen. Oder: logischer Pantheismus und christlicher Theismus stimmen nach dem Bisherigen wohl darin zusammen, daß das in Form bestimmter Ideen in das Selbstbewußtsein eingehende Wesen des menschlichen Geistes der in der Kunst zur Erscheinung kommende wahre Inhalt sei, sie unterscheiden sich aber auf das Bestimmteste darin von einander, daß jenem dies Wesen das Absolute selbst, diesem dagegen nur eine bestimmte Offenbarung des Absoluten ist.

Was nun diese Differenz zwischen dem logischen Pantheismus und dem christlichen Theismus betrifft, so haben wir nicht mehr nöthig, durch einen ausführlichen Nachweis darzuthun, daß auch in diesem Punkte die Wahrheit nur auf der Seite des christlichen Theismus liege, da wir im Früheren

gezeigt haben, daß das Absolute, welches mit dem im menschlichen Selbstbewußtsein sich verwirklichenden Wesen zusammenfällt, ein nicht absolutes, mithin ein sich selbst widersprechendes Absolute sei. Aber wenn auch dies menschliche Wesen nicht das Absolute selbst sein kann, so ist es dennoch insofern ein Göttliches zu nennen, als es, wie wir im Früheren dargethan haben, durchaus als eine Offenbarung des göttlichen Wesens bestimmt und begriffen werden muß. Es kann daher auch die Kunst, wenn sie wirklich nichts Anderes und Weiteres als eine Hineinbildung derjenigen Ideen in ein sinnliches Material wäre, welche dies Wesen in bestimmter Weise in sich abbilden, immer noch eine göttliche genannt werden.

Allein die Kunst ist, bei näherer Betrachtung, wesentlich noch mehr als die Hineinbildung dieser Ideen in ein sinnliches Element. Aus diesen Ideen allein läßt sich nicht die Totalität der vorhandenen Kunstwerke, sondern nur ein großer Theil derselben erklären. Soll dagegen die Idee ein für die Erklärung der ganzen empirischen Mannigfaltigkeit von Kunstwerken ausreichendes Princip sein, so darf sie nicht, wie bis jetzt, als eine nur aprioriſche, sondern muß sie vielmehr zugleich als eine aposterioriſche aufgefaßt werden. Diesen letzteren Charakter tragen insbesondere alle diejenigen Ideen an sich, die wir in der christlichen Kunst verwirklicht finden. Die christliche Kunst ist die Verwirklichung christlicher Ideen; christliche aber sind nur diejenigen Ideen, welche ihre erste Causalität entweder in dem gottmenschlichen Selbstbewußtsein Christi oder aber in dem von diesem gläubig erfüllten menschlichen Ich, nicht aber diejenigen, welche ihren Ursprung in dem menschlichen Ich, als solchem, haben. Jedoch sind die christlichen Ideen nicht in dem Sinne aposterioriſche, wie die sinnlichen Ideen, die

Vorstellungen sinnlicher Objekte, welche dem Geiste stets ein Aeußeres und Fremdes bleiben; von diesen vielmehr darin unterschieden, daß der Geist sie bis in die Tiefen seines Wesens zu verinnern und in ihnen die Objektivirung seines eigenen, göttlichen Wesens zu begreifen vermag, sind sie nur insofern aposteriorische, als sie an das menschliche Ich ursprünglich von Außen herangekommen sind und noch fortwährend herankommen, oder als das menschliche Ich als solches nicht deren ursprünglicher Produzent ist. — Freilich wohl ist vom Standpunkte des logischen Pantheismus aus wiederholt der Versuch gemacht worden, auch die christlichen Ideen als reine Produktionen des menschlichen Geistes zu begreifen und darzustellen; gegen solche Versuche aber spricht laut und vernehmlich einerseits die Stimme und Auctorität der Geschichte und andrerseits zugleich das tiefste und wahrste Denken der Vernunft, die sich über alle die willkürlichen Gedanken erhaben weiß, in die man die christlichen Ideen, um sie zu menschlichen machen zu können, zuvor aufgelös't hat.

Da nun der christliche Theismus der Standpunkt ist, welcher die Idee sowohl als eine apriorische und immanente, als auch zugleich als eine transeunte und durch die Offenbarung in Christo an den menschlichen Geist von Außen herangetretene und noch fortwährend herantretende weiß, so ist hiermit auch nur seine Anschauungsweise diejenige, aus deren Principe die Totalität der geschichtlich wirklichen Kunst in umfassender und wahrhafter Weise begreiflich werden kann.



Joachimi Curaei

exegesis perspicua et ferme integra controversiae

de sacra coena

A. 1574 primum in lucem denuo

edita a

Dr. **G. Schoffer.**

br. 15 Sgr.

Hessische Kirchengeschichte

seit dem Zeitalter der Reformation.

Mit neuen Beiträgen

zur allgemeinen Reformationsgeschichte.

Von

Dr. **F. W. Hassencamp.**

Erster und zweiten Bandes erste Abtheilung.

br. Thlr. 6. 6 Sgr.

Leben und Schriften

des

Burcard Waldis.

Herausgegeben

von

Dr. **G. Buchenau.**

br. 12 Sgr.

Das System des Johannes Pico,

Grafen von Mirandola und Concordia.

Eine philosophisch-historische Untersuchung

von

Dr. **G. Dreydorff.**

br. 12 Sgr.

Druck von Joh. Aug. Koch.